مشكلات فلسفية

٥

مشكلة الحب

تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)



مشكلة الحب



مشكلات فلسفية

(٥)

مشكلة الحب

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

الطبعة الثانية

١٩٧٠

الناشر : مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي



الإهداء

. . . إلى كل من آمن بأن الحبَّ أثمن شيء فى الوجود . . !

. . . إلى كلّ من أدرك أن الحبّ هو « القيمة الكبرى » التى تخلع على سائر « القيم » كلَّ ما لها من « قيمة » . . !

. . . إلى كلّ من علّمته التجربة البشرية كيف يعيش ليحب ، وكيف يحب ليعيش . . . !

. . . إلى كلّ مَن عرف أن حبّه للآخر هو الذى يُنْبِئُه بما هو ، ويخبره بما هو كائنه ، فلم يلبث أن أعلن قائلاً : « أنا أحب ، إذن أنا موجود » !

. . . إلى كلّ من استطاع أن يهتف — بعد رحلة الحياة المليئة بالتجارب والآلام — : « أجل ، لقد تذوقت حلاوة الحياة : فقد عشت وأحببت » ؟

. . . إليك — يا صديقى القارئ — أقدّم هذه الصفحات : فإنها صرخة قلب نابض بالحبّ إلى قلب آخر نابض بالحبّ !

المؤلف

مقدمة

الطبعة الثانية

« — سأقول لك كيف خُلِقَ الإنسان من طين :
ذلك أن الله — جل جلاله — نفخ فى الطين أنفاسَ الحُبّ !

— سأقول لك لماذا تمضى السموات فى حركاتها الدائرية :
ذلك أن عرش الله — سبحانه — يملؤها بانعكاسات الحبّ !

— سأقول لك لماذا تهبّ رياح الصباح :
ذلك لأنها تريد دائماً أن تعبث بالأوراق النائمة على شجيرات ورود الحبّ !

— سأقول لك لماذا يتشح الليل بغلائله :
ذلك أنه يدعو الناس إلى الصلاة فى مخدع الحبّ !

— إننى لأستطيع أن أفسّر لك كل ألغاز الخليقة :
فما الحل الأوحد لكل الألغاز سوى الحبّ[1] ! » .

بهذه العبارات الجميلة التى يتلاقى فيها « الطبيعىّ » و « الروحىّ » ؛ « الخارجى » و « الباطنى » ؛ « الزمانىّ » و « اللازمانىّ » ؛ « المتناهى » و « اللامتناهى » : يحدثنا جلال الدين الرومى عن « الحبّ » ! ولعلّ هذا ما حدا بالفيلسوف الألمانى الكبير هيجل إلى إيراد أبيات الشاعر الفارسىّ العظيم فى ختام حديثه عن « الفلسفة » ،

(1) Cf. Hegel : " Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques ", trad. franç. par Gibelin, 1952, Vrin, p. 312. (trad. allemande par M. Ruckert).

— —

فى الفصل الأخير من كتابه الموسوم باسم « موسوعة العلوم الفلسفية » . وقد يعجب القارئ حين يرانا — بدورنا — نستشهد بهذه الأبيات ، فى مطلع كتاب يحمل عنوان « مشكلة الحبّ » ، بينما يؤكد الشاعر — بكل قوة — أن الحبّ حَلٌ لا مشكلة ، تفسيرٌ لا أحجية !

ونحن نبادر فنطمئن القارئ إلى أن الحبّ — في أصله — « حلٌ » لا مشكلة ، ولكنّ البشر هم الذين صنعوا منه « مشكلة » حينما عجزوا عن تنظيم حياتهم وفقاً لشريعة الحبّ ! وهكذا أصبح « الحب » هو مشكلة تلك الموجودات التى لم تَعُدْ تستطيع أن تحيا إلاَّ على الكراهية ، والعدوان ، وحب القوة ، والخوف من الحرب ! صحيحٌ أن الإنسانية تسعى جاهدة فى سبيل السير على دَرْب « الإخاء » ، ولكنها — مع الأسف — لم تنجح بعد فى تنظيم علاقاتها على أساس من التصالح والتعاون والتعايش السلمى ، فبقيت « المحبة » — فى نظر الكثيرين — مجرد « حلم » يراود تلك النفوس الطيّبة التى لا تريد للعالم أن يحيا صريعاً للخوف والعَسْف والإرهاب ! فهل من عجب بعد ذلك أن يبقى « الحب » هو « مشكلة » ذلك المخلوق المسكين الذى عرف أن « الله محبة » ، ولكنه ما يزال عاجزاً — حتى اليوم — عن عبادة الإله الحقيقىّ الأوحد ؟

وهنا قد يقول قائل : « كيف تقول إذن إننا نحيا فى عصر الحبّ » ؟ وردنا على هذا الاعتراض أننا نحيا بالفعل فى عالم ثورىّ يحاول أن يستعيض عن « حبّ القوة » بـ « قوة الحبّ » . ولا شك أن عصراً عرف تولستوى ، وغاندى ، وطاغور ، وجبران خليل جبران ، وغيرهم من « أنبياء الحبّ » ، لا يمكن إلاَّ أن يكون « عصر الحبّ » ! وهل ينكر أحد أننا أصبحنا نؤمن اليوم بأن « الحب » — و « الحب » وحده — هو صانع المعجزات ؟ ألم نَعُدْ نفهم جميعاً أن الحب الحقيقي لا يمكن أن يكون « نزوة » ، أو « عاطفة » ، أو « انفعالاً » ، بل هو « فعل » ، أو « نشاط » ، أو « إبداع » ؟ ألم يَقُمْ مِنْ بيننا مَنْ يقول : « إن محبة

القريب ليست أغنية تُنْشَد ، بل فعلاً يُحقَّق[1] » ألسنا نميل إلى القول مع تولستوى بأن « المحبة الحقيقية لا تتفق فى كثير أو قليل مع ذلك الحب العاطفى أو الوجدانى الذى قد نجد له نظيراً لدى الحيوان فى صميم خبرته الخاصّة[2] ؟ » . وإذن فكيف يتسنّى لفيلسوف يحيا فى « عصر الحبّ » أن يتجاهل « مشكلة الحبّ » ؟

إن الفيلسوف الباحث عن « الحقيقة » لا يملك سوى البحث عن « الحب الحقيقيّ » . وهو لن يتردّد فى المجاهرة مع يونج بأن الحب الحقيقى لا يمكن أن يتجه نحو « الإنسان التجريبيّ » وحده ، بل هو لا بد من أن يتجه نحو « الإنسان الكليّ » : أعنى ذلك الموجود الذى تمتدّ جذوره فى صميم طبيعته الحيوانية ، وإن كان فى وسعه أن يتصاعد فيما وراء جانبه البشرى الصرف ، لكى يصل إلى مستوى إلهى أو « شبه إلهيّ[3] » ! ولم تجانب مدام لافايت الصواب حين قالت : « إن فى الحب شيئاً من كل شيء : ففيه شيء من الروح ، وفيه شيء من العقل ، وفيه شيء من القلب ، وفيه شيء من الجسد » . ولكن الحب ليس مزيجاً من كل هذه الأشياء ، بل هو « مركّب إبداعى » يحمل طابع ذلك الموجود الفريد الذى لن يكون إنساناً بحق ، اللهمّ إلا إذا كان شيئاً أكثر من مجرد إنسان » !

صحيحٌ أن تجارب البشر شاهدة على أن « الحب » كثيراً ما كان مجرد « لعبة » أو « ألْهية » ، ولكنها شاهدة أيضاً على أنه كثيراً ما كان ضرباً من « الديانة » أو « العبادة » ! وإن تاريخ العلاقات البشرية ليظهرنا على أنّ « الحب » كثيراً ما كان مجرّد « رياضة » قاسية أو « لعبة خطرة » ، ولكنه يُظْهرنا أيضاً على أن « الحب » كثيراً ما كان « دواءً شافياً » ، أو « علاجاً ناجعاً » لأدواء حياة طويلة بأسرها ! ونحن نعترف بأن « الحب » عندنا اليوم قد أصبح ظاهرة تختلف

---

(1) Kierkegaard : " Works of Love ", transl. by Swenson, 1946, p. 111.

(2) Tolstoy : "Essays from Tula", London, 1948, p. 289.

(3) H. Read : "The Forms of Things Unknown" Faber, 1960, Ch. 13. (Love and Force), pp. 216—217.

— فى كثير أو قليل — عن « الحب » عند أسلافنا ، ولكنّ من المؤكد — مع ذلك — أنه قد بقى مزيجاً من القديم والحديث ، أو خليطاً من العقلىّ والصوفىّ ، إن لم نقُل مركّباً من « القدسّى » و « الدنيوىّ » . ومهما يَكُنْ من أمر نظرة الفرد الواحد منا إلى الحب ، فإنه لابد من أن تحين اللحظة التى يقول فيها كل امرئ ما قاله راعى فرجيل Virgil فى لحظة إشراقه : « الآن ، أجدنى أعرف ما هو الحب » ! : « Nunc scio quid sit Amor » (١) .

. . . وهذا الحديث يقودنا إلى التوقف عند تعليق كتبه أحد النُقّاد العرب على كتابنا فقال : « إذا قرأنا كتاب « مشكلة الحب » للدكتور زكريا إبراهيم ، أدركنا للوهلة الأولى — من مادته ومنهجه — أثر انعكاس المناخ الثقافى فى النصف الثانى من القرن العشرين على مثل هذا الكتاب ، فالمؤلف لايستكشف طريقاً جديداً ، ولا يلتمس معالم المشكلة بجهوده الروحىّ الخاص ، أو من وقائع حياته أو مما يعثر عليه متناثراً فى نوادر الأدب العربى وأشعاره ؛ إنما هو يستفيد بالتجربة الإنسانية كما عبّر عنها رجال الفكر فى الحضارة الغربية بوجه خاص ، خلال مختلف عصورها ، منذ أفلاطون حتى جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار . » (٢) . . .

وردّنا على ما ورد فى تعليق الأستاذ الناقد أنه ما كان لباحث فلسفى أن يتعرض لدراسة « مشكلة الحب » ، دون الاستناد إلى ركيزة روحية خاصة ، عملت على تكوينها تجاربه الوجدانية وخبراته الوجودية . ولكنّ الباحث الفلسفى — بحكم مهنته — لابد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى صياغة تجاربه الروحية على صورة « معادلة تصوّرية » يضعها بين يدى قرائه فى مفاهيم عقلية وعبارات منطقية . ولا شك أن اختيار الباحث لنماذجه الفلسفية شاهدٌ منذ البداية على نوع اتجاهه

(1) Morton M. Hunt : « The Natural History of Love », London, 1962, The New English Library, P. 385.

(٢) يوسف الشارونى : « دراسات فى الحب » كتاب الهلال ١٩٦٦ ، ص ١٠٧ .

الفكرىّ ، فضلاً عن أن مجهوده الروحىّ الخاص لابد من أن يظل بمثابة « الخلفية الوجدانية » التى تكمن من وراء شتى مواقفه الفلسفية . وحين ناقش كاتب هذه السطور مختلف « لغات الحبّ » ، لكى يعلن فى النهاية أنه ليس فى استطاعة كل هذه اللغات (من شعرية ، وأخلاقية ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وتصوفية) تفسير ماهية الحبّ ، وأنه لابد للفلسفة وحدها من أن تأخذ على عاتقها دراسة الحب بوصفه ظاهرة إنسانية متكاملة ، فإنه لم يكن يساير أحداً من الباحثين فى فهمه لدلالة الحب ، وإنما كان يحاول تحديد معالم المشكلة بالاستناد إلى تجربته الوجودية الخاصّة . ولعلّ هذا هو السبب فى أن كاتب هذه السطور لم يجد داعياً لاستعراض نوادر العرب فى الحب والمحبين ، أو الاستشهاد بأشعار العرب فى العشق والعُشّاق ، على نحو ما فعل سابقوه من أمثال ابن الجوزى ، وابن حزم ، وابن قيم الجوزية ... إلخ . وهذا ما فطن إليه الأستاذ الناقد نفسه حين اعترف بأن اختلاف البيئات الأدبية والفكرية التى عاش فيها الكاتب وغيره من الباحثين العرب قد انعكست بالضرورة على طريقة الواحد منهم فى تناوله لموضوع « الحب » .

ولم يجانب الأستاذ يوسف الشارونى الصواب حين قال : « إن الخاصية الثانية لهذا الكتاب هى أنه ناقش مشكلة الحب — ربما لأول مرة فى تاريخنا الثقافىّ — من جانبها الفلسفى . ولم تكن مناقشاته لهذه المشكلة فى ضوء علم النفس ، ولا إشاراته إلى النصوص الأدبية إلا بقدر ما تتصل بالجانب الفلسفى منها . وقد سبق للمؤلف نفسه أن نشر قبل نشر هذا الكتاب بست سنوات كتابين يتصلان بهذا الموضوع ، ألا وهما : «سيكولوجية المرأة» و «الزواج والاستقرار النفسى» . وواضح — حتى من مجرد عنوانَىْ الكتابين — أن دراسة هذين الموضوعين كانت تقوم على أساس نفسى أكثر مما تقوم على أساس فلسفى . ولعلّ هذا هو الفرق المنهجى بين كتابيه السابقين وكتابه الأخير مشكلة الحب . . . »[1] .

(١) يوسف الشارونى : « دراسات فى الحب » ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

ولكننا لسنا نفهم — وقد اعترف الأستاذ الناقد نفسه بأننا قد اصطنعنا فى كتابنا منهجاً فلسفيا بحتاً — كيف يأخذ علينا إغفالنا للكتب العربية السابقة التى لم تتعرض لهذا الموضوع إلا من وجهة نظر أدبية بحتة ؟ ! يقول الأستاذ الشارونى « إنه بقدر ما تميّز كتاب مشكلة الحب بالمجهود الثقافى المخلص فى عرض وجهات نظر كُتّاب الغرب ومناقشتها ، فقد تميّز أيضاً بأنه جاء معزولا عن تراثنا الثقافى ، رغم أنه لم يعدم المؤلفات ولا المؤلفين . . . » (ص١٠٨) . ونحن نؤكد للأستاذ الناقد أننا قد عدنا إلى كل من الحلاّج ، ورابعة العدوية ، وأبى حيان التوحيدى ، وغيرهم ، حين وجدنا فى آرائهم ما يمت إلى « الفلسفة » بصلة ، ولكننا لم نشأ أن نجعل من كتابنا مجرد استعراض لأقاويل مأثورة ، وأقاصيص مشهورة ، لمجرّد أن كُتّابها من العرب ! ومع ذلك ، فقد رأينا — فى هذه الطبعة الجديدة من كتابنا — أن نلحق بفصول الكتاب تذييلا عن « فلسفة الحب عند ابن حزم » ، حتى نضع بين يدى القارئ العربى دراسة نَقْدية لأهم ما أسهم به كُتّاب العرب فى مضمار « الحب » . . . .

* * *

وبعد فإننا نحبّ أن نذكّر القارئ بأننا لم نستطع — فى هذه الدراسة المتواضعة — أن نلمّ بكل أطراف « مشكلة الحب » . ولعلّ هذا ما حدا بنا إلى العودة من جديد إلى « خبرة الحبّ » فى الفصل الأخير من فصول كتاب لاحق لنا بعنوان : « المشكلة الخلقية » . وقد حاولنا فى هذه الدراسة المتأخرة أن نبيّن للقارئ كيف أن الحب يكسب الوجود البشرى اتجاهاً ، وقصداً ، وغائية ، فيخلع عليه بذلك عُمقاً ، ومعنى ، وقيمة .[1] . . . وأملنا — فى النهاية — أن نكون قد أصبنا شيئا من التوفيق فى الكشف عن الدلالة الروحية للحب ، بوصفه أعمق « تجربة ميتافيزيقية » عرفها الإنسان ! وهل كان الإنسان إلاّ موجوداً مُشخّصاً يحبّ ليعيش ؟ ! !

المؤلف

(١) زكريا ابراهيم : « المشكلة الخلقية » مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٨١ — ٢٩٩ .

تصدير

إذا كان البعض قد أطلق على القرن العشرين اسم « العصر الذرى » ، بينما سمّاه آخرون باسم « عصر التقدم العلمى » أو « عصر التحليل » ، وذهب غيرهم إلى أنه « عصر القلق » أو « عصر التوتر النفسى » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نسميه باسم « عصر الحب » ! والواقع أن نظرة واحدة يلقيها المرء على مجتمعاتنا الراهنة فى الشرق والغرب معا ، لهى الكفيلة بأن تكشف له عن الدور الخطير الذى أصبح «الحب» يلعبه فى حياة الناس . ولسنا نعنى أن «الحب» بدعة قد استحدثها أهل القرن العشرين ، أو أنه كشف جديد قد أزاح النقاب عنه علماء هذا العصر ، بل نحن نعنى أن « الحب » لم يكن فى يوم ما من الأيام شغل الناس الشاغل كما هو الحال فى عصرنا الحاضر ! فالصحف والمجلات فى كل مكان لا حديث لها سوى أقاصيص الحب والزواج والطلاق ، والكتب المتداولة بين أيدى القراء فى الشرق والغرب لا تكاد تدور إلا حول مشكلات الحب والمرأة والجنس ، والأفلام التى تعْرَض على الشاشة فى معظم بلاد العالم إنما تتناول فى العادة موضوعات غرامية وقضايا عاطفية ... الخ . وليس من قبيل الصدفة أن تكون الأحداث التى استطاعت أن تستأثر بانتباه الجمهور — منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية — أحداثاً عاطفية يدور معظمها حول مشكلات غرامية . وحَسْبنا أن نشير إلى قصة غرام الأميرة مرجريت ، وقصة طلاق شاه إيران ، وقصة خطبة الأمير اليابانى آخيتو ولى العهد لفتاة من عامة الشعب بادلها حباً بحب ؛ نقول إنه حسبنا أن نشير إلى أمثال هذه القصص ، لكى نبيّن إلى أى حد أصبح « الحب » موضوعاً هاماً يحتل مكان الصدارة بين الأخبار الخطيرة التى تستأثر باهتمام الرأى العالمى . . .

وأما نحن فى الشرق ، فقد كان من آثار حركة التحرير النسوى عندنا أن

أصبحت الفتاة تنادى بحقها فى الحب ، وأن صارت المرأة تطالب بالكثير من الحقوق الجنسية ، بينما راح الكتاب والمفكرون يدعون إلى القضاء على شتى آثار الفساد الخلقي التى نجمت عن تعدد الزوجات واستعباد الرجل للمرأة . ومن هنا فقد تهافت جمهور القراء عندنا على قراءة كتب الحب ، وأقبل شبابنا بشغف ولهفة على استطلاع أسرار الجنس ، فى حين انصرف هم الكثير من حمله الأقلام عندنا إلى إشباع نهم الرأى العام بالخوض فى مشكلات الاختلاط الجنسى ، والصلات الغرامية ، والزواج والطلاق ، والعقد النفسية ، والانحرافات الجنسية . . . الخ . وليس بدعاً أن تلقى أمثال هذه الموضوعات اهتماماً كبيراً من جمهور القراء عندنا ، فقد كان « الحب » إلى عهد قريب (فى معظم المجتمعات العربية) منطقة حراماً لايستطيع كاتب أن يلجها ! ثم انقشعت غمائم الرياء الاجتماعى عن سماء الشرق العربى، على أعقاب الثورة الاجتماعية الكبرى التى أطاحت بالتفرقة الجنسية ومنحت المرأة سائر حقوقها ، فكان من آثار ذلك أن صار « الحب » قضية إنسانية يستطيع كل من الرجل والمرأة أن يناقشها بصراحة وحرية ، ولم يعد فى وسع الفيلسوف بعد أن صار الحب قضية الساعة — أن يجحد أهمية هذه المشكلة ، أو أن يقف منها موقف المتجاهل ، أو أن يلقاها بروح التهاون وعدم الاكتراث .

بيد أن البعض قد يقول إنه لاحاجة بنا إلى الفيلسوف من أجل فهم «الحب» ، فإننا نعرف جميعاً — من واقع خبرتنا العادية — ماذا عسى أن تكون هذه العاطفة الإنسانية . ومع ذلك ، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أننا قلما نتفق على تعريف ذلك اللفظ الذى تلوكه ألسنتنا ، وتردده أقلامنا ، ألا وهو لفظ «الحب» . ولو شاء أحد المولعين بجمع الطرائف أن يحصر عدد التعاريف التى قدمها الباحثون المختلفون لهذه الكلمة على مر العصور ، لكان فى وسعه أن يضع بين أيدينا متحفاً لغوياً عجيباً ! حقاً إن صاحب « المعجم الفلسفى » قد حاول أن يحصر المعانى العديدة لهذه الكلمة فى ثلاثة معان رئيسية ، ألا وهى الميل الانجذابى الذى يحقق أى إشباع مادى ، والعاطفة القلبية التى تنطوى على دلالة جنسية ، وأى اتجاه نفسى يتعارض

مع الأنانية ، إلا أننا نراه يعود فيعترف باستحالة إرجاع صور الحب المتنوعة إلى هذه المعانى الرئيسية الثلاثة[1] . وحسبنا أن نقارن بين تعريف أفلاطون للحب وتعريف فرويد لهذه الوظيفة الجنسية ذاتها ، أو بين فهم كل من لاروشفوكو وتولستوى لما يسميه الناس عادة بالحب ، أو بين تفسير ماكس شلر لمعنى « الحب » وتأويل فيلسوف آخر كشوبنهور لهذه العاطفة نفسها ؛ نقول إنه حسبنا أن نعقد مقارنات بسيطة من هذا القبيل ، لكى ندرك إلى أى حد اختلف الفلاسفة والمفكرون وعلماء النفس فى فهم « معنى » الحب .

والظاهر أن « الحب » أشبه ما يكون بالنور ، فإننا جميعاً نعرف ما هو ، ولكن أحداً منا لا يستطيع أن يقطع على وجه التحديد بالعناصر التى يتكون منها . وبينما نجد شاعراً مثل دانتى يقرر أن « الحب قوة كونية كبرى ، لأنه هو الذى يحرك الشمس وباقى الأجرام السماوية » ، نجد كاتباً مثل لاروشفوكو يؤكد « أنه لو لم يكن الناس قد سمعوا الكثير عن الحب ، لما قُدّر للكثيرين منا أن يقعوا صرعى لما نسميه باسم الحب » ! وعلى حين يذهب كاتب مثل بلزاك إلى أن « الحب توافق بين الحاجات الحيوية والمشاعر الوجدانية » ، وإنه بمثابة « شعر الحواس ، ومفتاح كل ما هو عظيم فى الحياة الإنسانية » ، نجد كاتباً آخر مثل بروست يؤكد أن الحب مجرد وهم من الأوهام ، وإننا نطمع عن طريقه فى امتلاك شخص من الأشخاص ، ولكننا لا نلبث أن نتحقق من استحالة تحقيق هذه الرغبة ! وبينما يقرر فيلسوف مثل تولستوى أن « ٩٩٪ من الشر المنبث بين الناس يرجع إلى تلك العاطفة الزائفة التى يسمونها باسم الحب ، والتى لا تشبه الحبّ الحقيقى أكثر مما تشبه حياة الحيوان حياة الإنسان » ، نجد مفكراً آخر مثل كلود آنيه يقرر بصراحة أنه « لابد لنا من أن نعترف بالجميل للإنسان ، فإنه قد استطاع أن يخلق من الحب شيئاً جديداً كل الجدة . وآية ذلك أن الطبيعة قد منحتنا الحب

(1) Cf. A. Lalande : "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie", Paris, P.U.F., 1947, Amour, pp. 45—47.

على صورة فعل حيوانى فسيولوجى صرف ، ثم استطعنا نحن أن نطوره ونرقيه ونخلع عليه صورة معقدة غاية التعقيد ، حتى إن حضارتنا ، وفننا ، وفكرنا ، وكل شىء آخر ، إنما هى جميعاً — فى خاتمة المطاف — مجرد ثمرة من ثمار الحب » . وعلى حين نجد كتّاباً يتحدثون عن « حبّ الطيور » ، و « حب الأسماك » ، وحب البوتاسيوم والفوسفور للأوكسجين (لدرجة أنهما يحترقان حتى تحت الماء عندما يتلاقيان بموضوعهما المحبوب) ، نجد كتّاباً آخرين يؤكدون أن الحب ظاهرة إنسانية صرفة ، وأنه لا وجه للمقارنة إطلاقاً بين ضروب الاتصال أو التلاقى التى قد نجدها لدى الذرات ، أو المعادن ، أو بعض أجناس الحيوان ، وبين ذلك « التلاقى البشرى » الذى يجمع بين ذاتين ، فيدفع بالواحدة منهما إلى أن تهب نفسها للأخرى ؛ فماذا عسى أن يكون « الحب » فى الواقع ونفس الأمر ، وماذا عسى أن يكون معنى تلك الكلمة التى لا تعنى شيئاً لأنها تعنى كل شىء ؟ !

تلك هى المشكلة التى نريد أن نتعرض لها بالبحث فى هذا الكتيب المتواضع . ولكن حذار من أن يتوهم القارئ أننا نهدف من وراء هذه الدراسة إلى مجرد تحديد معنى كلمة الحب ، أو بيان أصلها الاشتقاقى ، أو حصر شتى استعمالاتها ؛ وإنما نحن نرمى أولا وبالذات إلى تحليل خبرة إنسانية عميقة يحياها كل فرد منا لحسابه الخاص ، دون أن يقوى على وصفها أو تعمقها أو تفسير مدلولها . . . ومن منا لم يحب ؟ من منا لم يعرف فى شبابه ذلك الموسم الإلهى الذى يسمونه موسم الحب ؟ من منا لم تمسه النعمة الإلهية — ولو مرة واحدة على الأقل — فى حياته ، لمجرد أنه أحب ؟ من منا لا يتذكر تلك اللحظات السعيدة من حياته ، حينما كان سخياً ، وفياً ، مضحياً ، لمجرد أنه كان يشعر بأنه يحيا « من أجل » شخص ما ؟ من منا لا يستطيع أن يهتف مع الشاعر : « لقد عشت : فإن القدر قد أنعم على بلحظات قصار من الحقيقة ؛ لحظات سعيدة كثيرون هم على استعداد لأن يهبوا حياتهم بأكملها فى سبيل الظفر بمثلها ؟ » . من منا لا يستطيع أن يقول مع الفيلسوف

المعاصر جانسكلفتش : « أجل ، لقد كنت شاباً ! لقد أحببت ، وعرفت الألم والأمل ، وترقبت بشغف ولهفة من ذلك «الآخر» الذى أحببته ، كل سعادتى ! » ؟ من منا لا يعرف تلك الحياة العميقة المليئة الخصبة التى كنا نحيا فيها لنحب ، ونحب لنحيا ؟ من منا لم يدرك يوماً أن الحب هو الحياة ، وهو الحياة الطافحة النابضة الوفيرة ؟ من منا لم يشعر يوماً بأن لحظات الحب القصار هى وحدها التى استطاعت أن تخلع على حياته الوهمية الخداعة كل ما تنطوى عليه من حقيقة ، ومعنى ، وقيمة ، حيوية ؟ من منا لا يعود بذاكرته — فى غبطة وسعادة — إلى تلك الواحات الضائعة من الطهارة والنضارة والسحر والشعر ، لكى يستمتع بعذوبة تلك الذكريات الجميلة التائهة فى بيداء الروتين اليومى الفظيع ، وكأنما هى جنات من السحر والبراءة والصفاء فى وسط صحراء الكذب والتصنع والرياء ؟ من منا لم تتفتح عيناه يوماً ، لتريا أن الحب هو الحياة ، والشعور بالحياة ؟ من منا لم يحب ؟ !

. . . إننا إذن لن نحدثك — أيها القارئ العزيز — عن خبرة شاذة غير عادية ، أو تجربة خارقة فائقة للطبيعة ، بل نحن نريد أن نصف لك تلك الخبرة الإنسانية العادية التى لا بد من أن تكون قد عانيتها يوماً ، حينما استشعرت فى أعماق نفسك حاجة ملحة إلى الخروج من قوقعتك الصغيرة ، من أجل البحث عن « الآخر » ! حقاً أنّ هناك قوى قد تدفعك إلى السعى نحو « الآخر » من أجل تملكه ، أو إخضاعه ، أو السيطرة عليه ؛ ولكن هناك أيضاً قوة نفسية عارمة تدفعك إلى تقديم ذاتك للآخر ، ووضع نفسك تحت تصرف هذا الآخر ، لكى تكون له ويكون لك ! وقد حاولنا — فى تضاعيف هذا البحث — أن نضع بين يديك صورة صادقة لهذه التجربة : فإن فلسفة تريد لنفسها أن تكون وصفاً شاملا للتجربة الإنسانية لا بد من أن تأخذ على عاتقها أيضاً وصف « خبرة الحب » . وأملنا أن نكون قد أصبنا حظاً من التوفيق فى تحليل مضمون هذه الخبرة ، والكشف عن دلالتها الميتافيزيقية .

زكريا إبراهيم

« قالت قطعة الجليد — وقد مسها أول شعاع
من أشعة الشمس فى مستهل الربيع — : « أنا
أحب ، وأنا أذوب ؛ وليس فى الإمكان أن
أحب ، وأوجد معاً : فإنه لا بد من الاختيار بين
أمرين : وجود بدون حب ، وهذا هو الشتاء
القارس الفظيع ، أو حب بدون وجود ، وذلك
هو الموت فى مطلع الربيع ! »

أوستروفسكى[1]

(1) Ostrovskt : Snegourotchka.



مقدمة

هؤلاء الفلاسفة ، ما بالهم يزجون بأنفسهم فى كل ميدان ، فيأبون إلا أن يتحدثوا عن « الحب » كما يتحدثون عن الفعل والقوة والجوهر والعرض والماهية والوجود والوجوب والإمكان . . . إلخ . أتراهم يتوهمون أن « الحب » مجرد مفهوم عقلى يستطيعون أن يحللوه كما يحللون مفاهيم المكان والزمان ؟ أم تراهم يحسبون أن العقل كاف لفهم « الحب » كما هو كاف لفهم شتى مشكلات الإنسان [1] ؟

إن الحب — كما نعلم — موضوع قد احتكره من قديم الزمن أهل الأدب من الشعراء والروائيين والقصاصين ، فلماذا يأبى الفلاسفة إلا أن يقحموا أنفسهم على الأدب ، لكى يفسدوا علينا تلك التأملات العذبة والأخيلة الجميلة التى يقدمها لنا أهل الفن عن الحب والمحبين ؟ ألم يقل أحدهم « إنه لا حاجة بالحب إلى فلاسفة أو محللين ، بل هو فى حاجة إلى شعراء أو فنانين » ؟ أليست مقولات الفلاسفة مجرد « مقولات عقلية » هيهات أن تدخل فى قوالبها تلك الانفعالات الإنسانية العميقة التى اعتاد الأدباء أن يعبروا عنها ؟ أليس مبضع الفيلسوف قاسياً حين يعمله صاحبه فى تشريح عاطفة نبيلة كعاطفة الحب ؟ وإذن ، أفلا يجدر بالفلاسفة أن يدعونا نستمتع بلحظات الحب السعيدة ، بدلا من أن يعكروا علينا صفو تلك اللحظات الهاربة من قيود الزمن بأحاديثهم المملة عن معنى الحب ، وعلاقته بالعواطف الأخرى ، ودلالته الميتافيزيقية ، وصلته بالخير الأسمى ، ودور العقل والإرادة فيه ، وقيمته فى صميم التجربة الخلقية ... إلخ ؟

وحتى لو سلمنا جدلا بأن فى استطاعة الفلاسفة أن يقولوا شيئاً عن الحب ؛

---

(١) ومتى كان العقل كافياً لفهم شتى مشكلات الانسان ، ونحن نرى أن كبريات المعضلات البشرية هى بطبيعتها غير قابلة للحل ؟ !

فماذا عسى أن تكون جدوى هذا الشيء الذى سيقولونه ؟ ألم يعترف أفلاطون نفسه بأن « الحب » ضرب من « الجنون الإلهى » ؟ فكيف يتسنى للعقل أن يسبر أغوار مثل هذه العاطفة الشاذة التى تَنِدُّ بطبيعتها عن كل فهم ، وتفلت من كل تحديد ؟ وهل ينكر أحد أن « الحب » حليف الشذوذ ، والإغراق ، والسَرَف ، والخروج عن المألوف ؟ فكيف يكون فى وسع الفيلسوف — وهو صاحب الموازين الدقيقة والمعايير المضبوطة — أن يقيس ما لا يقبل القياس ؟ أليس هذا طمعاً فى محال ، وكأننا بإزاء « رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » ؟ ألسنا نرى الفلاسفة يحاولون الإمساك بالحب ، فلا يجدون بين أيديهم سوى فقاعة هوائية كبيرة لا تلبث أن تذهب مع الريح ؟ وإذن فما أحرى الفلاسفة بأن يعترفوا منذ البداية بأن «الحب» سر إلهى ، أبدى ، عالٍ على الزمان ، وأنه فيما وراء شتى الانفعالات العادية التى قد يخفق بها قلب الإنسان ! بل ما أجدر أهل النظر العقلى بأن يعفّروا جباههم عند أقدام « إيروس » ، لكى يقتصروا على الاعتراف بفضل ذلك الإلهَ العجيب الذى قد يسمح لربيب التراب بأن يصعد إلى السماء ، وهو ما يزال يدب بقدمَيْه على أرض البشر !

حسناً ، ولكن هب اننا استطعنا أن نقنع الفيلسوف بالصمت ، لكى ننصت إلى الشاعر وحده حين يحدثنا عن الحب ، فماذا تراه قائلاً لنا ؟ لقد تغنى هوميروس بحب باريس لهلينا فى الإلياذة ، وتغنى دانتى بحب بياتريس ، وتغنى شكسبير بحب عطيل لدسديمونا ، وحب روميو لجولييت ، وتغنى جيته بحب فاوست لمرجريت ، وتغنى تولستوى بحب أندرو لنتاشا ، ولكن هؤلاء جميعاً لم يقولوا لنا شيئاً عن معنى الحب ، بل هم قد حدثونا فقط عن أنماط مختلفة من الحب . وهنا قد يقول معترض : « انكم — يا معشر الفلاسفة — تتحدثون دائماً عن « الحب » بصفة عامة ، ولكن التجربة تظهرنا على أن كل حب عظيم إنما هو نسيج وحده ، فهو عالم مستقل قائم بذاته ، ولا سبيل إلى مقارنته بغيره ، أو تحديد شروطه فى المكان

والزمان . » . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن ثمة فروقاً بين حب آدم لحواء ، وحب شمشون لدليلة ، وحبّ قيس لَلَيْلَى ، وحب أنطونيو لكليوباتره ، وحب أوديسيوس لبنلوب ، وحب هنرى الخامس لكاترينا ، وحب دون كيشوت لدولسينا . . . إلخ . ولكننا نتساءل : أليس ثمة « دلالة » انسانية عامة تكمن من وراء كل تلك الضروب المتنوعة من « الحب » ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نهتدى إلى « ماهية » مشتركة هى التى تبرر تسمية كل تلك الأنماط البشرية المختلفة من التجربة باسم واحد ؟ أما من سبيل إلى فهم « معنى » الحب بوصفه « قيمة » إنسانية كلية ؟ ألا يحق للفيلسوف أن يناقش « مشكلة الحب» بوصفها صورة من صور « الخبرة البشرية » ، بكل ما تنطوى عليه من تناقض ، وصراع ، وتوتر ، وإشكال حى ؟

هنا قد يعاود أهل الشعر اعتراضهم فيقولون : « ولكن ، لماذا يصر الفيلسوف منذ البداية على أن الحب مشكلة ؟ ألا يُحتمل أن يكون الحب هو الحل الأوحد لمشكلة الوجود البشرى ؟ » . . . الواقع أن الكثيرين قد يجدون أنفسهم مدفوعين إلى القول بأن الحب « حل » وليس « مشكلة » . ألم يقل الشاعر الألمانى الكبير شيلر — بعد حياة طويلة مليئة بالبلايا والآلام والمحن — « لقد استمتعت بما فى العالم من سعادة : فقد عشت وأحببت » ؟ ! ألا يشعر المحبون بأن الحب هو تلك النجمة الوضّاءة التى تضىء السبيل أمام كل زورق تائه ؟ ألا يحس العاشقون بأن الحب هو تلك اللؤلؤة الفريدة التى تسطع بين سائر الانفعالات البشرية ؟ ألم يقل بعض الكتّاب : « إن الحب هو الألف والياء فى قصة الحياة ، إن لم يكن هو القيمة الوحيدة التى تخلع على سائر القيم كل ما لها من قيمة ؟ » بل ألا تدلنا التجربة نفسها على أن الانسان حين « يحب » ، فإنه يشعر بأنه كلٌّ حى ، كل متكامل ، كل ينبض بالحياة ويفيض بغبطة الحياة ؟ ألا تظهرنا خبرتنا الشخصية على أن الحياة لا تبدو جميلة ، عذبة ، رقيقة ، رائعة ، ساحرة ، اللهم إلا من خلال عينى الحب ؟ ألسنا نحس حين يرتفع عنا الحب بأن أحلامنا ، وأفكارنا ،

وآمالنا ، ومقاصدنا ، وغاياتنا ، قد أصبحت جميعاً خلواً من المعنى ، صفراً من كل قيمة ؟ . . . وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الحب هو مركز الحياة والمعنى ، ومنبع السعادة والقيمة ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقرر أن الحب كما قال اريك فروم جواب على إشكال الوجود الإنسانى ؟[1]

يبدو لنا فى هذا الصدد أن الباحث قد لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى القول بأن تاريخ البشرية بأسرها يمكن أن يكتب بلغة الحب والكراهية : فإننا لو عدنا إلى التوراة مثلاً لوجدنا أن قصة البشرية بأكملها مكتوبة بعبارات الحب . وآية ذلك أننا نلتقى فى الكتاب المقدس بكل أنواع الحب : حب الله وحب مامّون Mammon ؛ حب الأوثان وحب الشهرة ؛ الحب الطاهر العفيف والحب الدنس ؛ انجذاب الروح وتسامى الحب ؛ هذا إلى جانب شتى ضروب الصداقة والمودة ، فضلاً عن صور الكراهية التى قد يولّدها الحب . والواقع أن أقاصيص الحب لم تكن يوماً وقفاً على الشعراء والروائيين والقصاصين ، بل إننا لنجدها أيضاً فى الكتب المقدسة التى تروى لنا تاريخ الرسل والأنبياء والقديسين ، كما أننا قد نلتقى بها كذلك لدى بعض المؤرخين من أمثال هيرودوت ، وثيوسيديس ، وفلوطرخس (بلوتارك) ، وتاسيت ، وجبون Gibbon ، وغيرهم . وهذه الحقيقة وحدها إنما هى الدليل القاطع على ما للحب من منزلة كبرى فى حياة الناس ، حتى لقد كان لأقاصيص غرام الملوك والأمراء تأثير كبير على حياة الكثير من الشعوب والأمم . والظاهر أن التاريخ نفسه كان يتحول تحولاً حاسماً كلما تقلبت عاطفة هذا الامبراطور أو ذاك ، فكان كثيراً مايتغير بتغيرعواطف الملوك وأهواء الحكام . ولم تكن الأنظمة التاريخية تستمد كل قوتها من تماسكها الاجتماعى أو اتساقها السياسى ، بل من حماسة قلب مواطن واحد ، أو من اتقاد إيمان طائفة من

---

(1) Erich Fromm : "The Art of Loving", London, Unwin Books, No. 25, 1962, Ch II., p. 13.

الطوائف . وإن التاريخ نفسه ليشهد بأن الكثير من التضحيات التى أقدم عليها الشهداء والأبطال ، سواء أكان ذلك لمصلحة الكنيسة أم فى سبيل خدمة الدولة ، إنما كانت فى معظم الأحيان ثمرة لما كان يملأ قلوبهم من حب ، لا نتيجة لخوف أو طمعاً فى كسب . وكثير من الصفحات البيض والسود التى سجلها التاريخ إنما تحدثنا عن التضحيات الكبرى التى أقدم عليها البشر فى سبيل إرضاء حبهم ، والأعمال الخطيرة التى استطاعوا أن يحققوها فى بسالة وإقدام بدافع من عواطفهم المشتعلة وانفعالاتهم المتأججة . فليس فى وسع أحد إذن أن ينكر ما للحب من دور خطير فى تجربة البشرية ، خصوصاً وقد اقترن الحب لدى الانسان بالحرب ، فكان الحب منذ البداية معركة لها قتلاها وجرحاها ![1] .

بيد أن هذه المكانة الكبرى التى طالما احتلها « الحب » فى حياة الناس ما كانت لتجعل منه حلاً لشتى مشكلاتهم ، بل هى — على العكس من ذلك — قد جعلت منه إشكالاً عنيفاً تلبس بصميم وجودهم ، فصارت « مشكلة الحب » هى أولى مشكلات ذلك المخلوق الهجين الذى يتعانق عنده النور والظلام ، وتمتزج فى قلبه عواطف الحرب والسلام ! وكيف لا يكون « الحب » مشكلة ، ونحن نرى الانسان يتحدى الانسان ، ويصطنع فى تعامله مع إخوته فى الإنسانية شتى أساليب التنافس والصراع ؟ إن نظرة واحدة يلقيها المرء من شرفته على عابرى الطريق لهى الكفيلة بأن تظهره على التنوع العجيب الذى تتسم به العلاقات الإنسانية : فالإنسان يتحامى عن أخيه الإنسان ، ويتجاهل رفاقه فى الطريق ! والإنسان يحب الإنسان ، ويشعر بقشعريرة الغبطة حين يقرب أخاه الإنسان ! والإنسان يبغض أيضاً رفيقه ، ويتفنن فى ابتداع شتى الوسائل لإيذائه أو تحديه أو القضاء عليه . وأعجب من هذا كله أن الإنسان أيضاً قد يحب ويكره فى آن

---

(١) ليس أدل على الصلة الوثيقة بين الحب والحرب من العبارة المشهورة التى تقول : « إن كلا منا لا بد من أن يقتل الشىء الذى يحبه » ! (أليس بين المحبين أيضاً قتلة ومجرمون ؟) !

واحد . بل إن المسيح نفسه — وهو صاحب دعوة الحب — قد أعلن بصريح العبارة قائلاً : « إننى ما جئت لألقى سلاماً ، بل سَيْفًا » ! ولم يلبث التاريخ نفسه أن سجل لنا هذه الحقيقة المرة ، ألَا وهى أن أكثر الديانات دعوة إلى الحب والسلام ، لم تستطع أن تنشر رسالتها إلا على أسنَّة الرماح ! ومن هنا فقد امتزج الحب بالحرب فى دنيا ذلك المخلوق العجيب الذى جُبل من طين ونور ! وهكذا بقى « الحب » مشكلة ، وكان حرياً به أن يكون حلاً !

حقاً إن الإنسان يحن إلى « الحب الخالص » ، وينزع نحو السلام العميق الذى لا تشوبه شائبة من صراع أو حرب ؛ ومن هنا فقد كان تصوره لله باعتباره « المحبة » المطلقة و « السلام » الحقيقى الذى يفوق كل عقل ! ولكن هذه المحبة الإلهية نفسها قد شاءت — فى جلال فيضها — أن تخلق الإنسان ، حتى لا تبقى غير ذات موضوع ، فكانت الخليقة البشرية هى الموضوع الأسمى للحب الإلهى ، وكان من ذلك أن نشأ إشكال جديد تلبس بطبيعة هذا الحب الإلهى العجيب ! وهنا راح علماء اللاهوت يقررون أن الله لا يحب الخليقة بسبب ما تتمتع به من مزايا ، بل إن هذه الخليقة نفسها لا تتمتع بأية مزية اللهم إلا لأن الله قد أحبها ! وذهب الفلاسفة المسيحيون إلى حد أبعد من ذلك فقالوا إن الله وحده هو الذى يستطيع بفعل محبته الفائقة لكل عقل أن يخلق موضوعات تكون جديرة بتلك المحبة الإلهية ! ولكن التجربة — مع الأسف — لم تلبث أن أثبتت لنا أن الموضوعات التى خلقها الله لم تستطع أن تظل جديرة بمحبته ، بل هى سرعان ما ارتدّت ضد خالقها ، فبادلت الخالق حباً بكراهية ، وسلماً بعداء ! ولم يكن غريباً أن يعرف التمرد طريقه إلى قلب الوجود البشرى ، فقد ألقت السماء بذورها على الأرض ، وكانت تعلم حتماً أنها لابد من أن تنبت فى قلب الإنسان أشواك الكراهية وورود المحبة ! ولم يعد في وسع الإنسان سوى أن يهتف : « الله محبة ؛ ولكنه هو مع ذلك الذى جبلنى مزيجاً من المحبة والبغضاء ! » . . . وكان طبيعياً بعد ذلك

أن يتساءل الإنسان : « كيف ارتضى الحب الإلهى أن تُنشب الكراهية أظافرها الحادة فى جسد تلك الخليقة الرائعة التى تملّى الله نفسه جمالها فى اليوم السابع ؟ ! »[١] .

. . . بيد أننا حتى إذا لم نرق إلى هـذه الصورة العليا من صور الحب ، ألا وهى الحب الإلهى بما يكتنفه من خبايا وأسرار ؛ فإننا مع ذلك لابد واجدون فى الحب الإنسانى نفسه إشكالاً حاداً عنيفاً هيهات أن يتمكن العقل من إزاحة النقاب عنه ! وهنا سيكون علينا بالضرورة أن نتساءل ، هل الحب الإنسانى حقيقة لها وجودها ، أم هو مجرد وهم خداع ؟ وهل يقتصر الحب على علاقة الإنسان بالإنسان ، أم أنَّ هناك صوراً أخرى من الحب ؟ وهل تتحدد طبيعة الحب وفقاً لنوع الموضوع الذى ينصب عليه ، أم أن هناك ماهية مشتركة تجمع بين كل ضروب الحب ؟ وهل يصح القول بأن الحب الجنسى هو الأصل الذى ترتد إليه كل أشكال الحب ؟ وهل الحب هو مجرد عاطفة ، أم هو « فعل عرفانى » ، أم هو « نزوع نحو القيمة » ، أم هو شىء آخر غير كل هذا ؟ وهل يقوم الحب على التباين والاختلاف ، أم على التشابه والاتفاق ؟ وهل يمكن القول بأن الحب هو مجرد امتداد لحالة « الأنانية » ، أم أنه لا علاقة بينه وبين حب الذات ؟ وهل من الصحيح أن « حب الأم » هو أعلى صورة من صور الحبّ ؟ وهل يتولد الحب حقاً عن النظرة الأولى ؟ وهل هو يدوم ، أم أنه لابد له من أن يموت ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح أن نقول مع بعض الشعراء إن الحب تجربة تبغى لنفسها الخلود ، ولكنها لا تعيش سوى عمر الورود ؟ وهل الحب أعمى — كما يقال عادة — أم هو مبصر ترى عيناه ما لا تراه أعين الغرباء ؟ وهل ينبغى لاكتمال تجربة الحب أن يحب المرء وأن يكون محبوباً فى الآن نفسه ، أم قد يكون هناك أحياناً حب حقيقى لا أثر فيه للتبادل ؟ وهل يرتبط الحب بالسلم والسكينة والطأنينة ، أم هو « صراع غرامى » يقترن بالحركة والمواجهة والتحدى المستمر ؟ وهل من تعارض

---

(١) ولكننا سنرى أيضاً أن المشكلة ليست فقط مشكلة حب الله للانسان ، بل هى أيضا مشكلة حب الإنسان لله . وقد نستطيع أن نتصور أن يحب الحب الكراهية ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور أن تحب الكراهية الحب ؟ !

بين الحب والواجب ، أو بين الحب والأخلاق ، أم ينبغى أن نقول إن المحبة فضيلة كائناً ما كان موضوعها ؟ وهل من صلة بين الحب البشرى والخبرة الدينية ، أم لا موضع لمقارنة حالة النشوة الدينية بحالة الخبرة الجنسية ؟ وهل هناك علاقة ضرورية بين الحب والألم ، أو بين الحب واليأس ؟ وماهو الفارق بين الحب اليونانى الذى يسمونه باسم « الايروس » Eros والحب المسيحى الذى يسمونه « الأجابيه » Agap ؟ وأخيراً هل هناك موضع للحديث عن « الحب » في مجتمع آلى يحيل الأشخاص البشرية إلى مجرد تروس فى عجلة الجهاز الاجتماعى الكبير ؟ . . . إلخ .

كل تلك أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر ، وهى فى مجموعها تكوِّن ما اصطلحنا على تسميته باسم « مشكلة الحب » . وليس من قبيل الصدفة أن تكون كلمة « الحب » فى لغتنا العربية كلمة مفردة لا جمع لها : فإن هذه الحقيقة وحدها لهى اعتراف ضمنى بما لضروب الحب المتنوعة من ماهية مشتركة ، وبالتالى فإنها بمثابة تأكيد أولى لوحدة المشكلة التى نحن بصددها . ولكننا مع ذلك نلاحظ أننا قلما نتحدث عن « الحب » دون أن نلحق به صفة ، أو تابعاً ، أو موضوعاً ، أو مضافاً إليه ، فترانا نتحدث مثلاً عن ربيع الحب ، ومرض الحب ، وخطيئة الحب ، وخداع الحب ، وجنون الحب ، وجمال الحب ، وزوال الحب ... إلخ ؛ كما أن القصّاصين والروائيين عندنا كثيراً ما يتحدثون عن «الحب والمال» ، أو « الحب والخطيئة » ، أو « الحب والواجب » ، أو « الحب والعذاب » ، أو « الحب والحرب » ، أو « الحب والموت » . . . إلخ . وكل هذه العبارات إنما تدلنا على أن « الحب » تجربة إنسانية تحتاج دائماً إلى موضوع تنصّب عليه ، ابتداء من حب الطعام حتى حب الله ، وكأنما نحن بإزاء كشاف نسلط أشعته على أى موضوع من الموضوعات ، فيكون فى وسعنا عن هذا الطريق أن نلتقطه ، ونتميزه ، ونفرده على حدة . ومثل هذا الاستعمال قد يوحى بأنه ليس ثمة سوى نوع واحد من الحب ، وأن الاختلاف إنما يترتب على اختلاف موضوعات الحب

نفسها ، وكأن ليس ثمة فارق جوهرى بين حب المرء للطعام ، وحبه للاطلاع ، وحبه للوطن ، وحبه للنساء ، وحبه لله . . . إلخ . ولكننا لن نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء إشكال خطير حينما سيكون علينا أن نتساءل عن « ماهية » الحب فى كل هذه الحالات : فهل يكفى أن تكون معظم اللغات قد درجت على استعمال كلمة « الحب » لوصف كافة أنواع العلاقات الوجدانية التى تربطنا بالأشياء والأشخاص ، لكى نوحّد مثلاً بين حب الأم لابنها ، وحب العاشق لعشيقته ؛ أو بين حب المتصوف لله وحب دون جوان للنساء ، أو بين حب الإنسان لنفسه وحب الوطنى المخلص لوطنه ؛ أو بين حب الإنسان لأخيه الإنسان وحب العانس العجوز لكلبها المدلل ؛ أو بين حب الفنان لصنيعة يده وحب الفيلسوف الرواقى للإنسانية قاطبة ، أو بين حب أرسطو لأستاذه أفلاطون وحبه للحقيقة ؟

بيد أننا حتى إذا سلّمنا بأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من موضوعات حب ، فإننا لن نلبث أن نصطدم بعقبة أخرى جديدة ، إذ سرعان ما نتحقق من أن ثمة لغات عديدة قد اصطنعها البشر فى حديثهم عن الحب . ومعنى هذا أن التعدد ليس وقفاً على موضوعات الحب ، بل هو قد امتد أيضاً إلى لغات الحب ، فأصبحنا نجد لغة شعرية ، ولغة أخلاقية ، ولغة بيولوجية ، ولغة اجتماعية ، ولغة صوفية . . . إلخ . وليس من شك فى أن تعدد لغات الحب قد أفضى إلى نوع من البلبلة الفكرية فى فهم الدلالة الإنسانية الحقيقية لخبرة الحب ، حتى لقد صار التفاهم مستحيلاً أو شبه مستحيل بين الشاعر ، وعالم الأخلاق ، وعالم الأحياء ، وعالم الاجتماع ، والمتصوف ، فى حين أنهم جميعاً يتحدثون عن شىء واحد بعينه هو ما درج الناس على تسميته باسم « الحب » ! . . . واللغة الشعرية تربط الحب بالجمال ، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادى ، لكى تسمو بها فوق المستوى البيولوجى والاجتماعى ، فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعى تصبح فيه غانية الشاعر مَلَكاً سحرياً لا ككل النساء ، وتصير فيه تجربته الخاصة خبرة فريدة

لا مثيل لها فى عالم الحب ! والشاعر يغذى حبه بالآلام ، فيحدثنا عن الفراق ، والحنين ، والبَيْن ، والحزن ، والشقاء ، والعذاب ، والغيرة ، والعزول ، والزمان ، والماضى ، والموت ، والخلود . . . إلخ . والسمة الخاصة التى تميز اللغة الشعرية فى كل زمان ومكان هى سمة المبالغة أو الإسراف فى التعبير : فإن الشاعر يتوهم أنه العاشق الأوحد ، أو أن عشقه نسيج وحده ، أو أن معشوقه مَلَك نورانى لا يكاد يمت بصلة إلى دنيا الناس ! وهو فى كل هذا إنما يردد أقوالاً عبّر عنها آلاف الشعراء من قبله ، ولكنها تبدو على لسانه جديدة كل الجدة ، لأنها تعبّر عن تجربة إنسانية لابد بالضرورة من أن تولد من جديد على يد صاحبها ، وكأن أحداً قبله لم يعرف معنى الحب ! وربما كان من بعض أفضال اللغة الشعرية على الحب أنها خلقت منه موضوعاً طالما تغنت به قلوب البشر ، فكان عزاء لها عن بعض ما تلقى فى الحياة من شقاء وألم ومرارة . حقاً إن الحب نفسه قد لا يخلو من مرارة ، ولكن اللغة الشعرية قد خلقت من عذاب الحب سحراً عذباً طالما نعمت بمذاقه أفئدة العاشقين ! وهكذا ارتبط الحب بالشعر ، فصار مزيجاً من الحقيقة والخيال ، وأصبح الحديث عن الحب تحليقاً فى سماء الشعر والسحر والسر !

أما اللغة الأخلاقية فى الحديث عن الحب فهى لغة أولئك الوعّاظ والمرشدين ورجال الدين ممن دأبوا على الربط بين « الحب » و « والخطيئة » . والناطقون بهذه اللغة لا يكادون يرون من الحب سوى جانبه المحرّم ، فهم يعدّونه انحطاطاً حيوانياً ، أو غريزة جنسية وضيعة ، أو ميلاً بهيمياً دنيئاً ، ومن ثم فإنهم لا يكفون عن الإشارة إلى دناءة الشهوة ، وحقارة اللذة ، وخسة المتع الجنسية . وكثيراً ما يقتصر فلاسفة الأخلاق على النظر إلى « الحب » بوصفه فعلاً جسمانياً محضاً ، فنراهم يستهجنون الإسراف فيه ، والانكباب عليه ، والانصراف إليه ، وكأن الإنسان حين يحب مخلوقاً بعينه ، فإنه إنما يشتهيه كما يشتهى قطعة من المادة ، سواء أكانت فاكهة أم خبزاً ، أم لحماً ! وتبعاً لذلك فإن اللغة الأخلاقية فى الحديث عن

الحب إنما هى لغة الحلال والحرام ، والمباح وغير المباح ، والخطيئة والعقاب ، والفساد والانحلال ، والغريزة والجسد . . . الخ . وهذا هو السبب فى أن «الحب» عند أصحاب هذه اللغة إنما ينصبُّ على « موضوع » ، لا على «شخص» . ولكن الناطقين بهذه اللغة يتناسون أن الحب لا يتجه نحو جسد خال من الروح ، بل هو يتجه نحو روح قد تجسدت فى بدن ، فهو يحمل معه باقة من اللذات والآلام التى قد يصعب التمييز فى داخلها بين الشهوة الحسية ، والجهد المبذول لتحطيم العُزْلة من أجل الاتحاد مع شخص واحد ، والحاجة إلى الاكتمال أو الامتلاء ، والانفعال العنيف الذى يأخذ بمجامع القلب ، والحرية الفردية التى تقبل التنازل عن استقلالها الذاتى . . . الخ . ولا شك أن تجاهل كل هذه العناصر التى تدخل فى تركيب الحب من أجل اعتباره مجرد لذة حسية وضيعة ، إنما يفضى إلى العجز عن فهم « ماهية » الحب . وليس الإنسان مجرد جهاز آلى يحركه ترس واحد هو الشهوة أو الإغراء الجنسى ، بل هو شخصية تندمج بجسدها فى تاريخ معين ، وينطوى جسمها على شىء أكثر من مجرد « الجسم » نفسه . فالأخلاقيون ، والمشرّعون ، ورجال الدين حين يتحدثون عن «الحب» إنما يخلطون بين «الطهارة الجسمية» و«والطهارة الروحية» ، فضلاً عن أنهم لا ينظرون إليه إلا من زاوية البدن وحدها . وهم حين يربطون الحب بالوظيفة التناسلية إنما يحدّون من مجاله : لأن الحب ليس مجرد وسيلة نهدف من ورائها إلى غاية معينة ألا وهى الذريّة أو النسل ، بل هو وظيفة سيكولوجية تعدو بكثير حدود التكاثر أو التناسل[1] .

أما اللغة البيولوجية فى الحديث عن «الحب» فهى لغة علماء الفسيولوجيا الذين يرجعون هذه الوظيفة السيكولوجية إلى مجموعة من الغدد والإفرازات . حقاً إن الأم تشعر بأن حبها لوليدها ليس مجرد نتيجة لبعض الإفرازات الغددية ، ولكن أصحاب اللغة البيولوجية لا يعيرون شعور الأم أى اهتمام ، بل هم يصرّون على دراسة

---

(1) Jean Guitton : " L'Amour Humain ", Aubier, Paris, 1948, pp. 19—20.

« الحب » باعتباره مجرد وظيفة بيولوجية . وحجة أصحاب هذه النظرة أن الظواهر الفسيولوجية تتكفل بتفسير شتى المظاهر النفسية للموجود البشرى ، بما فيها الحب ، والكراهية ، والطموح ، والغيرة . . . الخ . وهذا ما ذهب إليه فرويد نفسه حينما اعتبر الحب مجرد ظاهرة جنسية محضة ، وكأنما هو نتيجة لتوتر كيماوى يحدث فى الجسم ، فيتطلب نوعاً من التفريغ أو إطلاق الطاقة ، لإزالة الألم الناجم عن هذا التوتر . فليس الحب في نظر فرويد سرى رغبة جنسية ، وليست الرغبة الجنسية عنده سوى حاجة عضوية لا بد من العمل على إشباعها ، مثلها فى ذلك كمثل الجوع أو العطش . وتبعاً لذلك فإن الرغبة الجنسية عند فرويد لا تخرج عن كونها توتراً عضوياً أليماً يستلزم موضوعاً جنسياً يعمل على إزالته أو تخفيف حدته ، وكأنما هى مجرد تهيّج موضعى يجيء الإشباع الجنسى فيقضى عليه . ولو صح ما يقوله فرويد لكانت «العادة السرية» Masturbation هى المثل الأعلى لكل إشباع جنسى ، ولما نشأت لدينا الحاجة إلى تخطى الاستقطاب القائم بين الرجل والمرأة عن طريق الاتحاد الجنسى . هذا إلى أن فرويد (كما سنرى فيما بعد) يخطئ حينما يتوهم أن الحب ثمرة للإشباع الجنسى التام ، فإن الحقيقة أن السعادة الجنسية هى نفسها ثمرة للحب . فليس الحُبّ مجرد وظيفة بيولوجية تتكفل بتفسيرها الغريزة الجنسية ، بل هو ظاهرة إنسانية معقدة تتداخل فيها اعتبارات القيمة ، والحاجة إلى التغلب على الانعزال النفسى ، والنزوع إلى الخروج من مرحلة الأنانية أو النرجسية ، والرغبة فى التلاقى مع الآخر ، والميل إلى الاتحاد بالآخر مع الإبقاء فى الوقت نفسه على الثنائية . . . الخ . وربما كان الخطأ الأكبر الذى يقع فيه أصحاب اللغة البيولوجية هو أنهم يخلطون بين «الحب» و « الجنس » ، فى حين أن التجربة البشرية تشهد بأنه قد يكون هناك « حب » بدون « جنس » ، كما قد يكون هناك « جنس » بدون « حب » .

أما اللغة الاجتماعية فى الحديث عن « الحب » فهى لغة أولئك الذين لا يرون

فى « الحب » سوى سلوك اجتماعى يضطلع به حيوان مدنى لا يملك إلا أن يعيش فى جماعة . فليس الحب فى نظر أهل الاجتماع ظاهرة حيوية أو سيكولوجية يتكفل بتفسيرها علم الأحياء أو علم النفس ، بل هو أولاً وبالذات سلوك اجتماعى يخضع فيه الفرد لأنماط جمعية يحددها العقل الجماعى . وآية ذلك أن الفعل الجنسى الذى يؤديه الفرد خارج نطاق الزواج فتثور عليه الجماعة وتعده فعلا غير شرعى ، يصبح هو نفسه عملاً مباحاً فى داخل نظام الأسرة ، حتى ليكاد يكتسب صبغة قدسية تجعل منه سراً مقدساً أو فريضة دينية . ولما كانت الجماعة حريصة على الاستمرار فى البقاء والمحافظة على كيانها ، فقد شاءت أن تربط الحب بالزواج ، حتى يكون الحب مجرد وسيلة لزيادة النسل وضمان بقاء المجتمع . وتبعاً لذلك فإن الناطقين باللغة الاجتماعية لا يجدون أدنى صعوبة فى ربط الحب بالزواج ، والنسب ، والوراثة ، والبيئة ، والمحارم ، والعائلة ، والأبناء ، وصلة الأرحام ، واستمرار العلاقة بين السلف والخلف . . . الخ . وهم حريصون على فهم الحب بوصفه «وظيفة اجتماعية» تقوم عليها حياة الجماعة ، فتراهم قلما يفصلون دراستهم للحب عن مباحثهم فى الزواج ، والأسرة ، والنظام العائلى ، والتراث الثقافى ، والمعايير الجمعية . . . الخ . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن لغة أهل الاجتماع فى الحديث عن « الحب » هى لغة مشروعة يبررها العلم ، وتؤيدها النزعة الموضوعية . ولكننا نعتقد أن هذه اللغة قاصرة عن الإحاطة بالمعنى الإنسانى لظاهرة الحب ، بدليل أن أوجست كونت نفسه لم يلبث أن تخلى عنها ، حينما استولى على مجامع قلبه حب كلوتيلد Clotilde ، فانفتح أمامه أفق جديد لم يكن بعد قد عرفه فى عهده الوضعى . وقد تستطيع النزعة الموضوعية أن تفسر لنا «الحب» بوصفه ظاهرة اجتماعية يستلزمها العمران البشرى ، ولكن هذه النزعة لن تستطيع أن تفسر لنا حب فرتر لشارلوت ، أو حب أبلار لهلوييز . هذا إلى أن كثيراً من حالات الحب التى نعرفها لم تفض إلى زواج ، أو لم تؤد إلى إنجاب نسل ، أو لم تلق أحياناً أى تبادل عاطفى (من جانب الشخص

المحبوب) ؛ فهل نحكم على مثل هذه الحالات بأنها ليست من الحب فى شىء ؟ ألا يدلنا شعورنا الذاتى — كما يقول المفكر الروسى سولوفييف — على أن «الحب ليس أداة أو وسيلة فى خدمة النوع البشرى ، بل هو خير مستقل تنحصر قيمته الخاصة المطلقة فى نطاق حياتنا الشخصية نفسها » ؟ [1] .

. . . وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى اللغة الصوفية فى الحديث عن الحب ، وهى لغة أولئك الذين يريدون القضاء على الذات الفردية ، والتحرر من أسر الشخصية ، من أجل الاندماج فى حقيقة عليا تستوعب كل الموجودات ، أو من أجل الفناء فى الذات الإلهية نفسها . وربما كان من بعض مزايا هذه اللغة أنها تجعل من الحب « طاقة موحِّدة » (بكسر الحاء) énergie unifiante فتهيب بالذات الفردية أن تتنكر لنفسها ، وتتخلى عن ذاتها ، لكى تتحد بالكل التى هى جزء منه ، أو لكى تندمج فى الحقيقة الكلية التى هى توجد وتحيا وتتحرك فيها ! ولكن أصحاب هذه اللغة حينما يتصورون الحب على أنه إنكار تام للذات ، أو تحطيم مطلق للشخصية ، فإنهم يتناسون أن من شروط الحب توافر التجانس ، والتبادل ، والتوافق بين المحب والمحبوب من جهة ، وقيام ضرب من التنوع ، أو التعدد ، أو الاختلاف فى السمات الشخصية بينهما من جهة أخرى ، بحيث يكمل الواحد منهما الآخر ، ويتكون من اتحادهما تكامل إنسانى حقيقى . وأما فى الحب الصوفى فإننا نجد أن موضوع الحب لا يلبث أن يفضى فى خاتمة المطاف إلى حالة « لا مبالاة » أو عدم اكتراث مطلق يكون من شأنها أن تستوعب الفردية الإنسانية بأسرها . وهنا لا يكون من شأن الحب أن يلغى الأنانية ، اللهم إلا كما يلغى النوم شعورنا بذواتنا ، فيكون استغراق الفرد فى الحب الصوفى كاستغراق النائم فى وسن عميق . ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن نجد فى « الأوبانيشاد »

---

(1) V. Soloviev : "Le Sens de l'Amour", Aubier, Paris, 1946; pp. 26—27.

و « الفداننا » Védanta نصوصاً كثيرة تشبّه حالة اتحاد النفس Upanishads الفردية بالروح الكلية بحالة النوم أو الوسن العميق ، إن لم نقل بأنها توحد بينهما توحيداً تاماً . . . ولكن نظراً لانعدام كل تجانس أو توافق بين الموجود البشرى من جهة ، والهاوية الصوفية من جهة أخرى ، فإنه لا يمكن أن تقوم بينهما أية مشاركة حيوية ، أو أى تبادل حقيقى . وتبعاً لذلك فإننا نجد فى الحب الصوفى موضوعاً للحب ، دون أن تكون هناك ذات تحب ، ما دامت هذه الذات قد اختفت ، وفقدت إنيتها ، وكأنما هى قد استغرقت فى نوم عميق لا أثر للأحلام فيه ! . . . أما حين تعود تلك الذات إلى نفسها ، فإن موضوع حبها هو الذى يكون قد اختفى ، وعندئذ يحل محل حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث المطلق ، شعور أليم بما فى الحياة الواقعية من تعدد ، مع أنانية شخصية تمتزج بضرب من الكبرياء الروحية !

. . . تلك إذن هى أهم لغات الحب استعرضناها فى إيجاز ، لكى ننبه القارىء إلى ما تنطوى عليه كل منها من تحيز وقصور وعىّ ! . . . وربما كان الوهم الأكبر الذى وقع فيه أصحاب كل لغة من هذه اللغات هو أنهم قد ظنوا أنه لا سبيل إلى الحديث عن الحب إلا بلغتهم الخاصة ، فكان من ذلك قصور نظرتهم وقصر نظرهم . ولكن هل يكون معنى هذا أنه لا بد للناطق باسم الحب من أن يتكلم هذه اللغات جميعاً حتى يجىء حديثه أكمل وأشمل ؟ أم هل نقول إنه لا بد للباحث فى الحب من أن يصحح كل لغة بما عداها من اللغات ، أو أن يضارب الواحدة منها بالأخرى ، حتى تنكشف له صورة الحقيقة التى تُخْفيها كل لغة على حدة ؟ . . . يبدو لنا هنا أنه ليس يكفى لفهم الحب أن نضيف اللغة الشعرية إلى اللغة البيولوجية ، واللغة الاجتماعية ، واللغة الأخلاقية ، واللغة الصوفية ؛ فإن مجرد ضم هذه اللغات المختلفة بعضها إلى البعض الآخر لن يعيننا على إدراك الماهية الحقيقية للحب ؛ وإنما لا بد لنا من أن نعلو على كل تلك اللغات ، لكى ندرس الحب بوصفه تجربةً ميتافيزيقية

لا يكفي لتفسيرها الجنس ، ولا الطبيعة ، ولا الجسم ، ولا المجتمع ، ولا الأخلاق ، ولا كل هذه مجتمعة ! وربما كان من بعض مزايا الفلسفة أنها ليست لغة خاصة جزئية ، أو معجماً تكميلياً إضافياً ، بل هي محاولة شاقة من أجل العلو على شتى التصورات الرمزية التي تنطوي عليها كل تلك اللغات ، بغية قياس درجة انحراف الرمز (أو العلامة) Signe عن الشيء نفسه ! وإذا كانت الطبيعة قد اختصت أفلاطون وحده بتلك القدرة الفائقة على الاستقلال عن سائر اللغات ، إذ منحته القوة العقلية اللازمة لإتقانها جميعاً والتحكم فيها بكل براعة ، فإنه لم يبق لنا سوى أن نلج معراج الحب بروح الفيلسوف الذي يعرف لغات الحب المختلفة ، ويحذر في الوقت نفسه من الوقوع تحت إغراء أية واحدة منها على حدة !

. . . ولكن ، ألا يستطيع معترض أن يقول « إن حديث الفيلسوف عن الحب لا يخرج عن كونه لغة من لغات الحب ، فيها من مظاهر التحيز ، والقصور ، والعيّ ، مثل ما في غيرها من اللغات الأخرى . » ؟ بل أليس في وسع خصوم الفلسفة أن يقولوا : « إن اللغة الفلسفية في الحديث عن الحب أخطر شأناً من كل ما عداها من اللغات ، لأنها قد انقسمت إلى لهجات عديدة ينطق بها فلاسفة مختلفون لا يفهم أحدهم الآخر » ؟ ألم يكتب في الحب كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، وبوسويه ، وفناون ، واسبينوزا ، وملبرانش ، وروسو ، وفولتير ، وهيجل ، وشوبنهور ، وهارتمان ، ونيتشه ، وماكس شلر ، وبرجسون ، وأورتيجا دي جاسيت ، وسارتر ، وجبرييل مارسل ، وكارل يسبرز ، وغيرهم ؟ فهل استطاع كل هؤلاء الفلاسفة أن يتفقوا على تعريف واحد للحب ، أو أن يجمعوا على فهم واحد لماهية الحب ؟ وإذن ، أفليس من الخطورة بمكان أن نساير هؤلاء الفلاسفة المختلفين في أحاديثهم المتعارضة عن الحب ، خصوصاً وأن أصحاب الفلسفة — فيما يقول خصومهم — قد دأبوا على تعقيد ما هو واضح ، بدلا من إيضاح ما هو معقد ؟

... بيد أننا لو تعمقنا مفهوم « الفلسفة » نفسها ، لوجدنا أنها تنطوى فى حد ذاتها على معنى « الحب » . حقاً لقد كان القدماء يفهمون الفلسفة على أنها « حب » الحكمة ، ولكن الفيلسوف الألمانى المعاصر هيدجر يأبى إلا أن يقلب الوضع فيقول إن الفلسفة هى « حكمة الحب » ، والفيلسوف هو الحكيم الذى تخصص فى « الحب » ! ولئن كان هذا الفهم الجديد للفلسفة لا يخلو من تجنٍ على الأصل الاشتقاقى للكلمة ، إلا أن هيدجر على حق حينما يجعل من « الحب » موضوع تخصص الفيلسوف ، على شرط أن نفهم من لفظ « الحب » هنا تلك الرابطة الوثيقة التى تجمع بين الفكر والطبيعة ، أو ذلك الرباط السحرى الذى يوحّد بين الإنسان والعالم . فالفيلسوف هو الرجل الحكيم الذى يدرك ما بين الإنسان والعالم من صلة وثيقة ، أو الذى يحاول (على أقل تقدير) أن يكشف عما بيننا وبين الأشياء من ترابط ، وتبادل ، وصداقة ، أو محبة Philia . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الفلسفة هى — بمعنى ما من المعانى — « حكمة الحب » . . .

وإذا كان الفلاسفة التقليديون قد درجوا — تحت تأثير الديانات القديمة — على اعتبار القيم ثلاثاً ، ألا وهى الحق ، والخير ، والجمال ، فإن الفيلسوف المعاصر لم يعد يجد حرجاً فى أن يضيف إلى هذه القيم الثلاث قيمة رابعة ، ألا وهى الحب !. والحب هو الذى يخلع على تلك القيم الثلاث كل ما لها من قيمة ؛ لأنه ماذا عسى أن يكون الحق دون حب الحق ، وماذا عسى أن يكون الخير دون حب الخير ، وماذا عسى أن يكون الجمال دون حب الجمال ؟ . . . وإذن أفلا يحق لنا أن ندخل فى عداد الدراسات الميتافيزيقية التى تتعرض للبحث فى القيم ، دراسة جديدة نتعرض فيها بالبحث لقيمة « الحب » ؟ بل ألا يحتمل أن يكون الفيلسوف هو أقدر الناس على الحديث عن الحب لأنه هو وحده الذى يعرف « أنك لكى تفسّر الحب ، فلا بد لك من أن تمضى إلى ما وراء الحُبّ ؟ ! » .



الباب الأول

أشباه الحب



الفصل الأول

حب الذات

مَنْ منكم يستطيع أن يتحدث عن « ذاتى » فيقول « أنا » ؟ مَنْ غيرى يستشعر آلام الجوع فى قرارة أحشائى فيصرخ « أنا جائع » ، أو يتجرع مرارة الخيبة فى أعماق ضميرى فيصيح « أنا ضائع » ؟ . . . إنكم تستطيعون أن تتعاطفوا معى ، أو تشفقوا علىّ ؛ ولكن من منكم يستطيع أن يحيا حقيقة بواعثى فيهتف معى « أنا مظلوم » ، أو أن يقف على صميم دوافعى فينطق بلسانى قائلا : « أنا برىء » ؟ حقاً إننا كثيراً ما نتحدث عن « الصداقة » فنقول مع أرسطو إن الصديق هو « الأنا الآخر » ، ولكن هذا التأليف بين « الأنا » و « الآخر » فى لفظ واحد إنما هو قول أجوف لا يزيد معناه عن معنى الدائرة المربعة أو المستطيل البيضاوى ! . . . إن « الأنا » هى « الأنا » ، وليس فى وسع « آخر » أن يتحدث عنى فيقول « أنا » ! وحتى لو نظرنا إلى التوأمين المتشابهين ، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء ذات واحدة ، بل ذاتين . . . وعبثاً يحاول بعض الفلاسفة تعريف الصديق بقوله « إنه أنت إلا أنه بالشخص غيرك »[1] فإنه لن يمكن أن يكون ثمة شخص غيرى يستطيع أن يكون فى الوقت نفسه « أنا » !

إنكم جميعاً تروننى من الخارج ، فتتصورون جوعى ، وتتخيلون فشلى ، وتحكمون على أفعالى ، وتبرئوننى أو تدينوننى ... إننى بالنسبة إليكم « موضوع » تنظرون إليه ، أو « شىء » تحللونه وتحكمون عليه ؛ ولكننى بالنسبة إلى نفسى « ذات » لا أملك الانفصال عن نفسى ، ولا أستطيع النظر إلى نفسى باعتبارى مجرد « موضوع » ! حقاً إننى قد أتصور نفسى « آخر » أتأمله وأشارك فى حالاته

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، طبعة حسن السندوبى ، مقابسة ١٠٦ ص ٣٥٩ . وفى الرسالة القشيرية أن « المحبة لا تصلح بين اثنين ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » ! طبعة القاهرة ، باب المحبة ، ص ١٤٦) .

النفسية والوجدانية ، فأرى نفسى فى الخيال وأنا أشترك فى تشييع جنازتى أو السير وراء نعشى ، ولكن من المؤكد أن هذا الوهم لن يخرجنى من إهابى (على حد التعبير الفرنسى) ، وبالتالى فإنه لن يفصلنى عن ذاتى ؛ ومهما حاول بعض الفلاسفة أن يصوروا لى ذاتى بصورة الحقيقة النائية التى أنا دائماً على مبعدة منها ، فإننى أجد نفسى دائماً مندمجاً فى ذاتى ، مستغرقاً فى صميم وجودى الخاص !

ستقولون لى : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون تلك « الأنا » التى توحّد بينها وبينك ؟ » . وسيقول لى هيوم إنه لا جود لمثل هذه « الأنا » ، بل كل ما هنالك إن هو إلا مجموعة من الإحساسات والانطباعات والحالات النفسية ! وسيقول لى بعض علماء النفس إنه ليس ثمة « ذات » ، بل هناك « سلوك » ! وأما الفلاسفة الوضعيون فإنهم لن يجدوا أدنى حرج فى القول بأنه لا موضع للحديث عن مثل هذه « الأنا » ، بدعوى أنه ليس ثمة شىء يمكن أن نسميه باسم « النفس » أو « الذات » أو « الجوهر » . ومع ذلك ، فإننى أشعر بأن هذه « الأنا » التى ينكر وجودها كل هؤلاء الفلاسفة إنما هى صميم وجودى ، أو هى على الأصح ذلك العبء الثقيل الذى أحمله ، دون أن أملك الانفصال عنه أو الخروج عليه ، اللهم إلا إذا ارتضيت لنفسى التنازل عن البقاء ! حقاً إننى قد أحاول فى بعض الأحيان أن أتناسى ذاتى ، أو أن أستغرق بتمامى فى عالم « اللاذات » ، ولكننى سرعان ما أجد نفسى مضطراً إلى الارتداد من جديد نحو عالم « الذات » . ولعل هذا هو ما أراد المفكر الأمريكى امرسون أن يعبر عنه حينما قال : « إننى محاط دائماً بذاتى : فإن الأشياء من حولى إنما تعكس لى ما أنا كائنه » . وهكذا تجدنى دائماً مهموماً بذاتى ، مشغولاً بشتى أحوالها ، منصرفاً إلى توفير أسباب الحياة لها . وهذا هو القديس بولس نفسه يتحدث فى إحدى رسائله فيقول إنه « لا أحد يبغض جسده ، بل يقوته ويعتنى به » . (أفسس ٥ : ٢٩) ، وجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — عين وجودى ، فإننى أشعر بأن ذاتى هى هذا الجهاز الذى

أعتنى به ، وأحرص على حسن سيره ، وأحاول أن أكفل له الغذاء والدفء والحرارة . فأنا أقضى جانباً كبيراً من حياتى فى العناية بجسدى ، والمحافظة على بقائى ، والدفاع عن نفسى ، وصد هجمات الآخرين ، ووقاية جسمى ضد الأمراض والآلام والشرور . . . إلخ . وما أسميه باسم « ذاتى » أو « إنيتى » إنما هو — فى جانب منه — ذلك « البدن » الخاص الذى أسكنه دون أن أملك مبارحته ، اللهم إلا إذا فارقت الحياة نفسها ! وحين يقول الفيلسوف الفرنسى المعاصر جبرييل مارسل : « إننى عين جسدى » ، فإنه يعنى بذلك أن شعورى بجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — صميم شعورى بذاتى . وآية ذلك أن « ذاتى » هى جماع أحاسيسى وانفعالاتى وعواطفى ولذاتى ومسراتى وخبراتى . . . الخ . وليست مسئوليتى عن ذاتى سوى تلك التبعة التى تقع على عاتقى بوصفى موجوداً مشخصاً يحمل جسداً يتجلى من خلاله أمام الآخرين ، ويعبر عن نفسه عبره فى صميم عالم الغير .

إن كل خليقة — كما قال اسبينوزا — تريد أن تحيا ، وتعمل جاهدة فى سبيل المحافظة على بقائها ؛ فليس بدعاً أن تكون الماهية الطبيعية للإنسان هى المحافظة على وجوده . ولكن الإنسان — كما لاحظ شوبنهور — يريد لنفسه كل شىء : فإن كل فرد منا يرد كل شىء إلى نفسه ، ويجعل من نفسه مركز العالم ، وينظر إلى كل ما يجرى فى العالم من أحداث أو وقائع من زاويته الخاصة ، ويواجه مسائله الذاتية باهتمام بالغ ، بينما نراه يلقى شتى مصالح الآخرين بشىء من الاستهانة أو عدم الاكتراث . وربما كان السبب فى ذلك أن كلا منا لا يعرف مباشرة سوى ذاته ، بينما هو لا يعرف الآخرين إلا بطريقة غير مباشرة ، أعنى عن طريق التصوّر الذهنى . وليس من شك فى أن هذه الصيغة المباشرة التى يتصف بها عالم الذات هى التى تجعل من كل إنية فردية « عالماً أصغر » يريد صاحبه لنفسه كل شىء ، ولا يريد شيئاً للآخرين ! ومن هنا فإن العالم الوحيد الذى يعرف كل منا

حقيقته ، والذى يوجد حقاً فى مجراه ، والذى لا يكاد ينفصل عنه أو يخرج عليه ، إنما هو (فيما يقول شوبنهور) ذلك العالم الذاتى الذى أنا مندمج فيه متلبس به . ومعنى هذا أن كلا منا هو من نفسه بمثابة « الكل فى الكل » : لأنه مركز العالم ، ومحور كل حقيقة ، ومصدر كل معرفة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا شىء يمكن أن يكون أكثر أهمية فى نظرنا من تلك « الإنية » التى هى صميم وجودنا وعين ماهيتنا .

ولكن، هل يكون معنى هذا أن نقول مع الفيلسوف الألمانى ماكس شترنر [1] إن « الأنا » ليست مجرد « ذات » ، بل هى الواقعة المطلقة ، أو الحقيقة الفريدة ، أو الذات الوحيدة ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول مع أصحاب النزعة المثالية الذاتية إن الذوات الأخرى لا توجد بالنسبة إلى « الأنا » ، اللهم إلا بوصفها أدوات تستعملها تلك الذات الوحيدة ، وكأنما هى مجرد موضوعات تستخدمها ، وتتمتع بها ، وتسيطر عليها ؟ هل يكون كل ما عدا الذات هو مجرد « ملكية » أو « حيازة » لها ؟ . . . كل تلك أسئلة لا نملك سوى الإجابة عليها بالنفى : فإن الناس جميعاً — فى حياتهم العادية — مقتنعون تماماً بوجود أشباههم من الناس وجوداً حقيقياً واقعياً ، دون أن يخطر على بالهم أن هؤلاء الأفراد قد يكونون مجرد آلات أو موضوعات أو أشباه موجودات ! ولكن على الرغم من أننا نعلم حق العلم أن ثمة مخلوقات أخرى غيرنا توجد وتحس ، إلا أننا نميل إلى اعتبار وجود تلك المخلوقات أشبه ما يكون بوجود الظلال ، بدليل أننا ننسب إليها مجرد وجود نسبى بالقياس إلى وجود إنيتنا التى هى « الحقيقة المطلقة » . صحيح أننا لا نعتبر « الغير » مجرد « تمثل » أو « تصوّر » (بالمعنى الذاتى المثالى لهذه الكلمة) ، ولكننا لا ننسب إلى الآخرين « واقعية » كهذه التى ننسبها إلى ذواتنا ، بدليل أننا كثيراً ما نعاملهم معاملة الأشياء أو الوسائل أو الأدوات . والواقع أننا قلما نعمل بنصيحة كانط فنعامل الآخرين باعتبارهم «غايات»، بل نحن ميالون فى العادة إلى

---

(1) Cf. Max Stirner : "L'Unique et sa Propriété", trad. franç.

اتخاذهم مجرد « وسائط » . ومن هنا فإننا فى الغالب لا نكاد ندرك أشباهنا من الناس ، اللهم إلا فى صلاتهم بوجودنا ، وعلاقاتهم بصميم مصالحنا ، حتى أننا قلما نفطن إلى وجودهم الواقعى وحقيقتهم المطلقة ، اللهم إلا من حيث ارتباطهم بنا وتعلقهم بوجودنا .

ولا نرانا فى حاجة إلى الأخذ بنظرية هوبز فى « حب الذات » (على نحو ما عرضها فى كتابه « التنّين ») ، أو نظرية لاروشفوكو فى « الأنانية » (على نحو ما بسطها فى مبادئه) ، لكى نقرر أن الإنسان بطبيعته لا يحب سوى نفسه ! والحق أن « حب الذات » هو من الوضوح والبداهة بحيث انه ليفرض نفسه ضرورة ، مثله فى ذلك كمثل مبدأ الذاتية (أو الهوية) . ولئن يَكُنْ بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « كراهية الذات » ، إلا أن فكرة كراهية الإنسان لنفسه هى فى الحقيقة فكرة لا معقولة ، إن لم نقل بأنها ضرب من المحال . وحتى لو نظرنا إلى فعل الانتحار نفسه ، فإننا لن نستطيع أن نقول عن صاحبه إنه قد أقدم على ارتكاب هذا الفعل بسبب كراهيته لنفسه ، إذ ربما يكون الانتحار مظهراً من مظاهر الحب الشديد للذات ، والرغبة العارمة فى التخلص من الوجود نفسه حينما لا يجيء على هوى تلك الذات ! ومعنى هذا أن الشخص الذى يقدم على الانتحار — مثله فى ذلك كمثل غيره من الأشخاص — إنسان يحب ذاته ، ويحرص على سعادته ، ويعلق أهمية قصوى على قيمته الذاتية . وقد يكون مذهب السعادة — بين شتى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أكثرها وضوحاً وأظهرها قوة ، لأنه يترجم لنا عن تلك الحقيقة الإنسانية الأولية التى صاغها أفلاطون من قديم الزمان فى محاورته جورجياس على صورة معادلة فلسفية فقال : « إن الإرادة = إرادة خيرنا الخاص . » . وآية ذلك أن أى فعل تحققه الإرادة إنما هو كسب يكفل للذات — إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — ضرباً من الإثراء أو التوسع أو الامتداد . وقد تستطيع الذات أن تفعل أى شيء ، اللهم إلا أن تتجرد من نفسها ، أو أن

تتنازل عن أوْلويتها ، أو أن تتخلى عن قيمتها المطلقة . فأنا — مثلاً — لا أستطيع أن أحب الذهب أكثر مما أحب نفسي : لأنني لا أحب الذهب إلا بالقياس إلى ما يسببه لى من لذة ، أو بالنظر إلى ما يوفره لى من شعور بالرضا . وليس من « الأنانية » فى شيء أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة ، وكرامة لا متناهية : فإن « كل ذات إنسانية — على حد تعبير سولوفييف — من حيث هى مركز مستقل للقوى الحية ، مجعول لتحقيق ضرب من الكمال اللامتناهى ، ومن حيث هى موجود قادر على احتواء الحقيقة المطلقة فىوعيه وحياته ، إنما تملك بهذه الصفة أهمية وكرامة لامتناهيتين ، ومن ثم فإنها هيهات لها أن تغالى فى تقدير قيمتها الخاصة ، وهى التى قال عنها الإنجيل : «ماذا يعطى الإنسان فداءعن نفسه»(متى١٦:٢٦). »[1]

والواقع أننى مضطر — سواء أردت أو لم أرد — أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة : فإن ما أسمّيه باسم « حب الذات » إن هو إلا مظهر لاعترافى بكرامتى البشرية ، بوصفى إنساناً لا بد له من أن ينمّى مواهبه ، ويحقق إمكانياته ، ويؤكد حريته ، ويسعى نحو سعادته . وعبثاً يحاول فلاسفة الأخلاق أن يصرفونى عن حبى لذاتى ، بدعوى أنه أنانية ونرجسية وضيق أفق ، فإننى لا أملك سوى أن أجيبهم بقول الكتاب المقدس : « ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ » أليس فى هذه العبارة اعتراف بأولوية الذات ، بوصفها مصدر كل قيمة ، ومنبع كل أخلاق ؟ بل ألم تقل الوصية الإلهية نفسها إنه لابد لك من أن « تحب قريبك كنفسك » ؟ وإذن فكيف لى أن أتخلى عن حبى لذاتى ، وكل الشواهد تدل على أننى لا أستطيع البقاء لحظة واحدة ، اللهم إلا إذا اعتبرت نفسى مركز الحياة ، ونسبت إلى ذاتى قيمة مطلقة ؟ أفلا يجدر بى إذن أن أعترف منذ البداية بأنه إن لم تكن لدىَّ القدرة على الثقة بنفسى ،فلن يكون فى وسعى أن أثق بأى شيء آخر ؟ .

---

(1) V. Soloviev : "Le Sens de l'Amour", Aubier, trad. franç., Paris, 1946, pp. 40–41.

أجل ، إننى لا أستطيع أن أنكر أن أول صورة أعرفها من صور الحب هى « حبى لذاتى » : فإن أول موضوع للقيم ينكشف لى فى صميم تجربتى إنما هو تلك « الذات » التى أنا مقيّد بها ، مشدود إلى وثاقها ! ولكننى — مع الأسف — ما أكاد أجعل من ذاتى موضوعاً لحبى ، حتى أتحقق من أن ذاتى قوقعة لا بد لى من أن أحطمها ! حقاً إننى ملزم بالمحافظة على نفسى ، وتحقيق ذاتى ، وتنمية شخصيتى ، والتماس سعادتى ، ولكن كل هذه الالتزامات هى التى تضطرنى إلى الخروج من عزلتى ، وتحطيم قيود سجنى الخاص ، من أجل الاندماج فى العالم الخارجى ، والارتماء فى أحضان عالم « الأغيار » ! وهكذا ترانى مدفوعاً بالضرورة إلى البحث عن شىء آخر غير الذات أتعلق به ، وأندمج فيه ، وأحنّ إليه ، وأتجاوب معه . وهنا سرعان ما تبدو لى الذات بصورة الواقعة الأليمة التى تفصلنى عن عالم الغير ، وكأنما هى بمثابة حاجز منيع لا أملك تخطّيه ولا أقوى على تحطيمه ... إننى واحد ، ومصيبتى أننى كذلك : فإن سجنى لا يسع أكثر من شخص ، وهذا الشخص إن هو إلا « أنا » ! وأنا أحمل عبء هذا الشخص أينما توجهت ، فإنه يلازمنى ملازمة الظل لصاحبه ، ويلاحقنى فى حلى وترحالى ، دون أن أملك الانفصال عنه أو التحلل منه !

حقاً إن رينان يقول : « إننى مزدوج : فقد يضحك منى جانب ، بينما يبكى الآخر » ، ولكن هذه الثنائية التى يتحدث عنها رينان لا تجعل منى شخصين ! وعبثاً يحاول البعض أن يتحدث عن « الحوار مع الذات » ، فإن الذات حين تختلى بنفسها لا يمكن أن تجد نفسها بإزاء « الآخر » بل هى تظل مع ذلك بإزاء « الأنا » ! وعلى حين أن الحب الحقيقى يقوم على العلاقة ، ويحيا فى جو ملؤه التهوية ، نجد أن « حب الذات » فى الحقيقة هو رابطة وهمية ، لأنه رابطة فى الفراغ ، أو علاقة مع « لا أحد » ! وبينما تتجه البراءة السعيدة نحو الخارج فتُثرى ذاتها وتخلق جوهراً جديداً ، نجد الأنانية تأكل بعضها ، وبالتالى فإن غذاءها لا يمكن أن يكون مغذياً ! وهكذا يستهلك نرجس المسكين نفسه بسرعة زائدة ،

ويتحلّلُ بشكل ظاهر : لأنه يعيش على حساب ذاته ، ويستنفد صميم جوهره .
ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الأخلاقى المعاصر جانكلفتش حينما كتب يقول :
« إن حب الذات لا يتجه نحو شخص أو شىء ، بل هو حب بدايته هى نهايته ،
ومستقبله هو ماضيه، فضلاً عن أنه لا يمضى إلا إلى حيث أتى . إنه حب لا اتجاه له ،
ولا أفق أمامه ، وليس له أى مستقبل ، كما أنه لا ينطوى على أية وجهة نظر .
وأما الحبّ الحقيقى فإنه « مصير » ، لأنه اتجاه متعدّ ينحو نحو الآخر ، دون أى
تفكير ضمنى فى العودة أو الارتداد ، وتبعاً لذلك فإن كل الآمال ميسرة له ، وسماء
العالم الخارجى مفتوحة أمامه ! وأما حبّ الذات فإنه كالسجن : لأنه لا يملك سماء
ولا مستقبلاً ولا أفقاً ولا مصيراً ، بل هو حب لازم مقفل ، وهو يرتد دائماً إلى
نقطة بدايته ، فى الوقت الذى قد يتوهم فيه أنه يتقدم نحو غايته أو يتجه نحو نهايته .
إن حبّ الذات دائرة مغلقة ، فهو لا يعرف الاتجاه ، ولا الخروج ، ولا الإثراء ،
ولا الإبداع ، بل القضاء والقدر ، والحتمية الصارمة ، والتكرار المستمر . ومهما
أمعن الإنسان فى حبّ ذاته ، ومهما تفنن فى التطلع إلى نفسه ، فإن هذا الحب الذاتى
لن يوصله يوماً إلى الآخر « L'Autre » »[1] .

بيد أن الذات حين تتطلع إلى « الآخر » ، وتعمل على الوصول إلى «الغير» ،
فإنها سرعان ما تجد نفسها فى عالم لا يعرف العلاقة ، ولا يفهم معنى التجاوب ،
ولا يدرك دلالة التثنية Duel . وآية ذلك أن « عالم الأشياء » هو ذلك العالم
الموضوعى الذى لا أستطيع أن أشخصه ، أو أجادله ، أو أخاطبه بلفظ « أنت »
Toi . صحيح أننا قد نتصور الطبيعة بصورة الكائن المشخص أو الجهاز العضوى
أو الموجود الحى ، ولكننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد فى الطبيعة ذلك «الآخر»
الذى نحبه ، ونتجاوب معه ، ونغار عليه ، ونسكن إليه ... ومهما تمادينا فى إضفاء

---

(1) Vladimir Jankélévitch : "Traité des Vertus", Paris, Bordas, 1949, pp. 454—455.

لمشاعر البشرية على الطبيعة ، وخلع المعانى الإنسانية على الموضوعات الطبيعية ، فإننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد فى موضوعات الطبيعة (بما تشتمل عليه من جمادات ونباتات وحيوانات) تلك « الأنت » التى نخاطبها ونجادلها ونتوسل إليها ونتعلق بها . . . الخ . فالطبيعة تظل دائماً بمثابة « هى » Cela (It) ، دون أن تصبح « أنت » Toi (Thou) .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى فيقول إن « حب الطبيعة » ظاهرة عادية نلتقى بها لدى الكثيرين ، إن لم نقل بأنها خاصية تميز شعوباً بأسرها كالهنود الذين سماهم طاغور باسم « شعب الغابات » . ولسنا فى حاجة إلى أن نكون فنانين حتى نتعلق بالطبيعة ، ونقول مع رينان إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان ، أو ندعو مع رسكن إلى عبادة الطبيعة ؛ وإنما حسبنا أن نلقى نظرة على حياة الهنود لكى نتحقق من أن هذا الشعب يتصرف بإزاء سائر مخلوقات الطبيعة كما لو كانت هناك علاقة « امتزاج وجدانى » تجمع بينه وبينها . وعلى حين أن الروح المسيحية تنظر إلى الإنسان بوصفه سيد المخلوقات ، وتضعه فى مستوى أسمى بكثير من مستوى النبات أو الحيوان ، نجد أن الروح الهندية تعامل شتى كائنات العالم اللاعضوى معاملة الإخوة أو الرفاق أو الأصدقاء ، فلا تقيم أية مفاضلة بين الإنسان من جهة ، وبين سائر الكائنات الطبيعية سواء أكانت نباتات أم حيوانات من جهة أخرى — . هذا إلى أننا نجد — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — حباً مماثلاً للطبيعة لدى أحد رجالات المسيحية ألا وهو القديس فرنسيس الأسيزى St. François d'Assise الذى كان يعتبر الشمس والقمر والماء والنار وشتى صنوف النبات والحيوان بمثابة « إخوة » أو « أخوات » . ولم يكن حب القديس فرنسيس للطبيعة مجرد إسقاط لبعض المشاعر البشرية على الموضوعات الطبيعية ، وإنما كان هذا الحب (فيما يقولون) تعلقاً حقيقياً بشتى ما فى الطبيعة من مخلوقات ، دون النظر إلى ما قد يقوم بينها وبين الإنسان (أو المصالح البشرية)

من روابط أو علاقات . حقاً إن الشمس والقمر والرياح ليست فى حاجة إلى عون أو غوث أو محبة أو إحسان ، ولكن القديس فرنسيس كان يشعر نحوها جميعاً بمشاعر أخوية حقيقية ، على اعتبار أنها — مثله — ترتبط مباشرة بالخالق نفسه . وهكذا كان حب القديس فرنسيس للطبيعة نتيجة لتصوره الخاص للعالم الطبيعى بوصفه كلاً موحداً تشيع فيه الحياة الإلهية ، لا مجرد ترابط خارجى لبعض القوى أو الكائنات المنفصلة . ومن هنا فإنه لم يكن يعتبر الله مجرد « أب » للإنسان وحده ، بل كان يعتبره بمثابة « الأب الملىء بالرحمة والإحسان » لكل ما فى الطبيعة من موجودات[1] .

ولكن ، هل يكون معنى هذا كله أننى أستطيع بالفعل أن أجد فى « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذى يقضى على شعورى بالعزلة ، ويكفل لى الخروج من وحدتى ، ويضمن لى الانتصار على أنانيتى ؟ وهل يشعر إنسان العصر الحديث (خصوصاً فى المدن والمراكز الصناعية الكبرى) بهذا الامتزاج الوجدانى بالطبيعة ، على نحو ما عبر عنه الفلاسفة الهنود ؟ بل ألسنا نلاحظ أن « حب الطبيعة » عند القديس فرنسيس إنما يخفى وراءه مجرد حب واسع لله على نحو ما يتجلى فى مخلوقاته ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تعلق بالطبيعة لا يمكن أن يكون هو الكفيل بمحو أنانيتى ، أو القضاء على ترجسيتى ، أو شفائى من وحدتى ؟ وماذا عسى أن تجدينى الأشجار والأزهار ، أو المياه والصخور ، إذا كنت وحيداً لا رفيق لى ، هائماً بلا عش ؟ ألسنا نلاحظ أنه لا سبيل إلى تملى جمال السماء الزرقاء ، أو صحو الفجر الندى ، اللهم إلا حين نكون اثنين ؟ « إن الأشياء اللامتناهية — فيما يقول بشلار — كالسموات والغابات والنور ، لا تجد لها أسماء إلا لدى القلب العاشق . وليس نسيم السهول — فى رقته وخفقانه — سوى مجرد صدى للتنهدات الرقيقة

(1) Cf. Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", Paris, Payot, trad. franç., 1950, pp. 136—144.

الخافتة . وحين تكون النفس البشرية غنية عامرة بحب رفيع ممتاز ، فإنها تستطيع عندئذ أن تشيع الحياة فى الأشياء الكبيرة قبل الصغيرة . وهكذا نراها تخاطب الكون مخاطبة الند للند ، بمجرد ما تكون قد تذوقت عذوبة الـ « أنت » فى دنيا البشر . »[1] .

والواقع أننا إذا كنا لا نستطيع أن نجد فى « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذى ننشده ، فذلك لأننا نبحث أولاً وبالذات عن تلك « الأنت » التى تستطيع أن تحطم وحدتنا . وكثيراً ما تجىء هذه « الأنت » فتكون بمثابة همزة وصل أو حلقة اتصال بيننا وبين الطبيعة . فالأنت هى التى تكشف لى — على حين فجأة — عن جمال الأزهار والأنهار والجبال والغابات والمحيطات . « وأنا حين أرى الجميل — على حد تعبير جيو — فإننى أود أن أكون اثنين » ! وإذا كانت حضارتنا المادية كثيراً ما تضطر الرجال إلى البقاء فى مكاتبهم أو مصانعهم أو محال أعمالهم ، فإن المرأة هى التى تنتزع الرجل من عمله اليومى ، لكى تفتح أمامه آفاق الطبيعة ، فتجره معها إلى الحدائق والغابات والجبال والوديان وشتى المناظر الجميلة ! وأما فى العادة فاننا قلما نحيا فى عالم الطبيعة ، بل نحن نحيا غالباً فى عالم اصطناعى ليس فيه إلا آلات أو أدوات أو أشياء . وليست ذاتى سوى « وجودى فى العالم » — على حد تعبير هيدجر — وتعاملى مع الأشياء واستعمالى لبعض الأدوات . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — إننى أحيا أولا وقبل كل شىء فى عالم « أشياء » : فهذا مكتبى أجلس إليه ، وذاك قلمى أكتب به ، وهذه كتبى أطالعها ، وتلك لوحاتى أتطلع إليها . . . إلخ . وأنا محاط من كل صوب بأدوات أستعملها ، وموضوعات أتعامل معها ، ووسائل أستعين بها على تحقيق أغراضى . فالعالم الذى أجد نفسى بإزائه هو فى جانب منه عالم « أشياء » ، وذاتى نفسها هى فى جانب منها

(1) Cf. Martin Buber : " Je et Tu ", trad. franç., Paris, Aubier, 1938, Introduction par G. Bachelard, p. 11.

مجرد « اهتمام » أو « انشغال » بتلك الأشياء . وكثيراً ما أدرج الآخرين فى عداد هذا العالم الموضوعى فأعتبرهم مجرد « موضوعات » أو « وسائط » أو « أشياء » . وآية ذلك أن الحضارة المادية التى أعيش فى كنفها تميل إلى التوحيد بين الشخص ووظيفته ، فتجعل من الأفراد مجرد آلات تضطلع بوظائف معينة ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « أشياء » !

إننى كائن إذن فى عالم « أشياء » (أى في عالم لا شخصى بحت) ، فلابد لى من أن أقوم بجولة استكشافية فى ربوع هذا العالم الموضوعى ، حتى أُحصِّل معرفة تجريبية عنه . وهنا تكون مهمتى أن أستخرج من الأشياء نفسها معرفة صحيحة عن طبيعتها ، وطريقة تكوّنها ، ونوع تركيبها . والأشياء تعرض نفسها أمامى ، فأكسب خبرتى من صميم احتكاكى بها . ولكن الأشياء نفسها لا تقوم بأى دور إيجابى فى صميم تلك الخبرة ، فإن مهمة التجريب تقع على عاتقى ، والخبرة التى أحصِّلها هى من عملى أنا ، دون أن يكون للعالم نفسه أى نصيب فيها ، اللهم إلا من حيث إنه يدعنى اختبره . وأنا حين أحصِّل أية معرفة تجريبية عن الأشياء ، فإننى لا أشارك فى العالم ، بل تجيء المعرفة التجريبية إلىَّ ، دون أن تكون بمثابة حدّ ثالث بينى وبين العالم . وفضلاً عن ذلك ، فإن العالم نفسه لا يكترث فى كثير أو قليل بتلك التجربة التى أحصّلها عنه : لأن هذه التجربة لا تضيف إليه أى شيء ، كما أنها لا تصيبه فى صميم وجوده !

بيد أنه ربما كان من مصلحتى أن يوجد مثل هذا العالم اللاشخصى : فإنه لولاه لما كان فى الإمكان أن يكون ثمة نظام ، وسلاسل من الأحداث ، وأشياء وأحداث مرتبطة بأشياء أخرى وأحداث أخرى ، بل لما كان ثمة عالم موضوعى له كثافته واستمراره الزمنى . فمن الخير لى أن يكون هناك عالم لا شخصى يظل بالنسبة إلىَّ غريباً تماماً عنى ، حتى يتسنى لى أن أختبره اختباراً موضوعياً . والواقع إننى حين أدرك العالم إدراكاً حسياً ، فإننى — فيما يقول مارتن بوبر —

أستدرجه إلى ذاتى ، وأنفذ به إلى صميم وجودى بوصفه « حقيقة » . ولـكن العالم لا يهب نفسه لى ، بل هو يدعنى أتصرف فيه ، وآخذه على عاتقى . وبهذا المعنى يمكن القول بأن المعرفة هى ضرب من الأخذ أو التملك ، ولـكنها لا يمكن أن تتخذ طابع الحب أو التعلق . وآية ذلك أن الموضوعات التى أحبها لا تهب نفسها لى ، بل هى تظل مجرد أشياء أستحوذ عليها أو أتملـكها ، دون أن يقوم أى تجاوب حقيقى بيننا[1] !

إن « الأنا » — كما قلنا — لا يستطيع أن يقبع فى ذاته ، لأنه لا يجد فى باطنه أى سلم حقيقى . وهو مضطر إلى التماس أسباب المحافظة على بقائه ، وتنمية شخصيته ، وتحقيق كماله الخاص ، فى عالم « الأشياء » . ولما كانت الذات البشرية ذاتاً عاقلة تنشد المعرفة ، وتبحث عن الحقيقة ، فإنها تجد فى عالم الأشياء مجالاً خصباً لإشباع حاجتها إلى التشوف وحبها للاستطلاع ، حتى تجعل من العالم المادى عالمها الخاص : وتردّ ما فى الأشياء من « كثرة » أو « تعـدد » إلى وحدتها الوجودية الخاصة . ولا شك أن الذات حين تفهم معنى الأشياء ، وتدرك طبيعتها ، وتقف على ماهيتها ، فإنها تصبح هى نفسها بمثابة « عين تلك الأشياء » . ولعل هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن تملُّك الحقيقة : فإن مثل هذه الحيازة العقلية إنما تعنى الحصول على نظام متكامل أو نَسَق موحّد من المعرفة ، يكون مطابقاً للأشياء على نحو ما هى موجودة بالفعل ، ويكون من شأنه أن يضمن لى ضرباً من المتعة الذهنية التى لا تهدم الواقع نفسه فى شىء . ولـكن مهما كان من صدق المعرفة التى أحصّلها أو أتملـكها عن الأشياء (أو الأشخاص) فى العالم الموضوعى الخارج عنى ، فإن هذا « الشىء » (أو « الشخص ») لن يصبح لهذا السبب مجرد

---

(1) Martin Buber : "Je et Tu", trad. franç., Aubier, 1938, pp. 20—22.

«موضوع» امتلكه أو استحوذ عليه . وآية ذلك أنه يظل موجوداً مستقلاً عنى ، دون أن يكون فى استطاعة المعرفة التى أحصّلها عنه أن تمس صميم وجوده ، أو أن تضعه بأكمله تحت إمرتى . ومعنى هذا أن « الشىء » (أو « الشخص ») الذى أعرفه ، يظل فى وجوده قائماً بذاته ، دون أن تجىء هذه « المعرفة » فتجعل منه ملكية شخصية لى ، أو مجرد تابع من توابعى !

وتبعاً لذلك فإن « عالم الأشياء » لا يشبع الذات ، ولا يحقق لها ما تنشده ، لأن الذات لا تنشد « شيئاً » يقبل المعرفة ، ويطاوعها فى حركاتها الاستطلاعية ، بل هى تنشد « ذاتاً » أخرى تتلاقى معها ، وترتبط بها ، وتغار عليها ، وتنفذ إلى باطنها ، وتحاول تملكها أو السيطرة عليها ! ولعلّ هذا هو ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حينما كتب يقول : « إن ما تنشده الذات لا يمكن أن يكون مجرد شىء آخر : لأن الأشياء لا تهمّها ولا تقوى على إشباعها ، وإنما هى تنشد ذاتاً أخرى ، تود لو استطاعت جعلها مِلكية خاصة لها ، حتى تكتشف نفسها هنالك ، وتفقد ذاتها فى طواياها . حقاً إن هذه الذات الأخرى أو هذا الأنا الآخر هو فى صميمه موجود مطلق لا سبيل إلى النفاذ إليه أو التواصل معه ، ولكن لا أهمية على الإطلاق لمثل هذه العوائق ، فإن كل ذات منهما ستتجه بالضرورة نحو الأخرى ، ما دامت كل واحدة منهما لا تحيا إلّا للأخرى . أجل إن « الشخص » البشرى بطبيعته مطلق ، ولكنه أيضاً نسبىّ . فهل نقول إن ههنا ضرباً من التناقض ؟ كلا ، بل ههنا سرّ ، وهذا السرّ هو سرّ الحب الذى لن يقنع بالتشابه العقلى مع موضوعه ، بل هو يريد لهذا الموضوع أن يحيا حياته الخاصة كما هى فى ذاتها ، ولكنه من جهة أخرى يريده على أن يعيش حياته الخاصة وحياة الآخر فى الوقت نفسه . وماذا عسى أن يكون الشخص البشرى إن لم يكن مجرد بحث عن الشخص البشرى ؟ حقاً إن الحب يفترض المعرفة ، ولكنه قد يستطيع إلى حدّ ما أن يستغنى عنها ! وأما الذى هو فى حاجة ماسّة إليه ، فذلك هو الموجود الحىّ الفعلىّ نفسه . وإذن

فإنه لا بدّ بالضرورة للشخص البشرى من شخص بشرى آخر[1] » .

والواقع أنه هيهات للموجود البشرى أن يصبح عين ذاته فى عالم أشياء ، لأن الإنسان لا يصبح « أنا » بمعنى الكلمة إلّا حينما ينطق لأول مرة بكلمة « أنت » (Thou — Toi) . فالوجود الحقيقى — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يتحقق من خلال تلاقيه مع غيره من الأشخاص ، لا من خلال تعامله مع مجموعة من الأشياء . ومعنى هذا أن « الذات » لا تصل إلى مرحلة « الآنيّة » الحقيقية إلّا حينما تلاقى ذلك « الآخر » الذى تستطيع أن تخاطبه بلفظ « أنت » . وأما إذا بقيت متعلّقة بطائفة من « الأشياء » أو « الموضوعات » ، فإنها لن تستطيع أن تتخطى مرحلة « التمركز الذاتى » Egocentrisme . ولئن كان كثير من الفلاسفة قد دأبوا على الحديث عن خروج الذات ، واتجاهها نحو العالم الخارجى ، واتصالها بالأشياء ، إلّا أن الحقيقة أن الذات موجودة منذ البداية فى صميم العالم ، فهى لا تخرج إلى دنيا الأشياء ، بل هى كائنة دائماً أبداً فى وسط تلك البيئة الخارجية . وتبعاً لذلك فإن تعلّق الذات ببعض الأشياء إنما هو فى صميمه تعلّق بصميم النفس : لأن بيتى ، وسيارتى ، ومكتبى ، ولوحاتى ، وكتبى ، وأدواتى ، وحاجياتى : هى «أنا» نفسى بمعنى ما من المعانى . فليس من سبيل إلى فصل « حب الأشياء » عن « حبّ الذات » ، ما دامت الذات هى فى جانب منها تلك الموضوعات الخارجية التى تتعامل معها وتتحكم فيها وتسيطر عليها . وإذا كنا قد اعتبرنا حب الذات صورة ناقصة من صور الحب ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين أيضاً إلى إدخال حب الأشياء فى عداد أشباه الحب . والسبب فى ذلك أننا هنا بإزاء حب ناقص يسير فى اتجاه واحد فقط ، ما دمنا نحن الذين نأخذ الأشياء ونتصرف فيها ونسيطر عليها ، دون

---

(1) P. Philippe de la Sainte Trinité : "La Recherche de la Personne in "Etudes Carmélitaines", Avril 1936, cité par M. C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love", N-Y., Meridian Books, 1956, p. 363.

أن يكون فى وسع تلك الأشياء أن تستجيب لنا ، أو أن تبادلنا حبًّا بحبّ ! وأما الحب الحقيقى فهو تلك العلاقة الحية التى تقوم على التبادل والتجاوب ، إذ تنشأ بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء ، فأحيا أنا بحياة الآخر ، ويحيا الآخر بحياتى .

والحق أن الحب إنما ينبعث عن أشخاص ، ويتجه نحو أشخاص . ولكن « الشخص » الذى يتجه نحوه الحب لا يمكن أن يكون هو « الأنا » نفسه ، ما دامت الذات هى فى حاجة دائمًا إلى « الآخر » الذى تستطيع أن تخاطبه بلفظ « أنت » . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون ثمة حبّ حقيقى اللهم إلاّ إذا كنا اثنين ، بحيث تخرج الأنا نحو الآخر ، وتقيم معه علاقة شخصية ، دون أن تنظر إليه باعتباره مجرد موضوع تتأمله وتتطلع إليه ، بل تعتبره — على العكس — ذاتًا حرة تملك فردية خاصة وتتمتع بوجود باطنى دفين[1] . وأما حين تتخذ الذات لنفسها ذاتًا أخرى تكون بمثابة تابع لها ، فإن هذه الذات الأخرى لن تكون عبارة عن « أنت » un Toi بمعنى الكلمة ، بل ستكون مجرد شىء لاحق ، أو موضوع تابع ، أو مِلْكية خاصة ، أو صفة من صفات ذلك الجوهر ! وأما الحب الحقيقى فإنه لا يَقْنَع بأن يجعل من محبِّيه مجرد صفات ذاتية أو لواحق خاصة أو ملكيات عارضة ، بل هو يرى فيما حوله جواهر مثله ، لأنه يعيش فى عالم « التثنية » حيث تقوم العلاقات الشخصية على أساس المساواة والتقدير واحترام حقوق الآخرين . وتبعاً لذلك فإن الحب يريد لنفسه دائمًا تلك « التهوية » التى تقوم على « العلاقة » . وحينما نتحدث عن « العلاقة » ، فإننا نعنى الاختيار الحرّ ، والمسافة أو البَوْن ، والفراغ أو الخلاء الكائن بين الذوات . ومن هنا فإن الذات لا تحبّ (بمعنى الكلمة) سوى « الآخر » ، حتى ولو كانت فى غير ما حاجة إليه ، لأن هذا « الآخر » هو وحده الذى يمكن أن يكون طرفًا ثانيًا فى علاقة ! وهى تحبّ هذا « الآخر » لأنه ذات حرة ، مُتمرِّدة ، يمكن التنازع

---

(1) Cf. M. Nédoncelle : " Vers une Philosophie de l' Amour", Paris, Aubier, 1957, p. 15.

عليها ، قادرة على أن تخيِّب آمالنا فيها ! وأما أية صورة أخرى من صور الحب فهي ليست سوى وقفة قصيرة عند باب المعبد ، أو هي مجرد تمتُّع أناني برؤية صورتنا الخاصّة وقد انعكست على صفحة المرآة .

حقاً إن كثيراً من الفلاسفة قد حاولوا استخراج الإيثار من الأثرة ، بدعوى أن حبّ الغير ليس إلاّ مجرد مظهر من مظاهر حب الذات ، أو أن الغيريَّة لا تخرج عن كونها صورة منقّحة من صور الأنانية ، ولكن الحقيقة أن الأنانية ليست محبة مصغّرة ، أو صورة بدائية من صور الحب ، أو شكلا أولياً من أشكال التعاطف ، بل هي إنكار لكل ما يقرره الحبّ ! كذلك لا يمكننا أن نقول إن الحبّ هو مجرد أنانية موسَّعة ، بل لا بد لنا من أن نؤكد أنه تقرير لكل ما تنفيه الأنانية ! ومعنى هذا « أن بين الأنانية والمحبة — على حدّ تعبير جانكلنتش — هوة غير معبورة : لأن حب الذات مهما اتسع وامتدَّ وانتفخ ، فإنه لن يصبح يوماً مركزاً لانتشار إشعاعات التضحية ، والمحبة ، والخير ، والإحسان . » . وإذن فإن الذات التي « تحب » هي في حاجة إلى التخلّي عن مصالحتها ، والتنازل عن حبها لنفسها ، حتى تريد وجود « الأنت » ، وتحرص على الترقي المستقل لهذه « الأنت » ، وتعمل جاهدة في سبيل تنمية قيم تلك « الأنت » . والحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يُخلِّص « الأنا » من عبادة الذات ، إذ يحطم وحدتها ، ويتسبَّب في فشل أنانيتها . ولكنْ ليس من شأن هذا الحب أن يضع مكان « عبادة الذات » عبادة الآخر ، كما أنه ليس من شأنه أيضاً أن يوسّع من الأنانية الفردية لكي يجعل منها أنانية مزدوجة ، بل هو يدفع بالطرفين المحبين إلى النظر في اتجاه واحد (على حد تعبير سانت اكزوبيرى) بدلاً من أن يدعهما يقتصران على النظر أحدهما إلى الآخر ! ولكننا نلاحظ — مع الأسف — أن كثيراً من الناس يخلطون بين الحب والأنانية ، فلا يصبح الحب عندهم سوى مجرد « نقطة تلاق » تتقابل عندها أنانيتان جشعتان ، تخدم الواحدة

منهما نفسها حين تخدم الأخرى ! ولا شك أن مثل هذا الحب لا بدَّ من أن يستحيل إلى أداة اتصال وانفصال معاً ، ما دام الموجودان المتحابّان لا يتلاقيان إلاّ لـكى يعمل كل منهما على زيادة حظه من اللذة الخاصة المفضلة ! وهنا يكون التلاقى مجرد ذريعة أو مناسبة تسمح لـكل من الطرفين بأن يزيد من حدة شعوره بما يملك . وما كذلك الحب الحقيقى : فإنه علاقة شخصية يراد من ورائها الانتصار على شتى ضروب الانفصال ، من أجل تحقيق الوصال الحقيقى مع « الآخر » . وربما كان الحب أيسر الأمور وأعسرها فى وقت واحد : فهو أعسرها لأنه يتطلّب ثمناً فادحاً ندفعه بتنازلنا عن أنانيتنا ، وحُبِّنا لذاتنا ، وبحثنا عن مصالحنا ، ولـكنه فى الوقت نفسه أيسرها لأنه (كما سنرى) لا يتطلب جهوداً متواصلة فى خط مستقيم أو فى اتجاه واحد ، بل هو يتطلب بساطة ذهنية عظيمة ، دون أدنى عنت أو إرهاق ، ودون حاجة إلى أى تزايد أو تضخم !

* * *

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الذات فى حاجة إلى تحطيم وحدتها ، والانتصار على حدودها ، والتحرُّر من قيودها ! فليس بدْعاً أن نراها تضيق ذرعاً بشئونها الخاصة ، وتدس أنفها فى شئون غيرها ، وتجد لذة كبرى فى الاهتمام بمسائل الآخرين ! ولما كان مسكن الذات فى حاجة إلى تهوية ، فلا غرابة فى أن نرى الذات تفتح نافذتها على مصراعيها ، لـكى تشغل نفسها بالتطلع إلى وجوه المارة ، والتمتع برؤية النماذج البشرية التى تتوالى تحت سمعها وبصرها . ولمّا كانت الذات تعلم أن الآخرين لا ينظرون إليها إلاّ باعتبارها مجرد « موضوع » ، فإنها كثيراً ما تجد لذة كبرى فى أن تردَّ لهم الجميل بمثله ، وبالتالى فإنها تميل فى كثير من الأحيان إلى الحـكم على الآخرين من الخارج ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « نماذج » أو « عيِّنات » ! ولـكن ما هى إلاّ أن تحلَّ بالواحد مصيبة ، أو أن يبتلى الواحد منهم بمحنة ، حتى يستحيل هذا « الموضوع » الذى كنت

أتأمّله وأحلّله وأحكم عليه ، إلى « ذات » أتعاطف معها ، وأشفق عليها ، وأتألم لألمها . فالشخص الذى وقع مغشياً عليه فى الطريق ، أو الذى صدمته سيارة أثناء عبوره لأحد الشوارع ، أو الذى استهدف لعدوان غاشم من جانب أحد الأشرار أو قطاع الطرق ، لا يمكن أن يظل فى نظرى مجرد « موضوع » أتأمله ، أو « شىء » أحكم عليه ، بل هو سرعان ما يستحيل إلى « ذات » أتجاوب معها ، أو « ضحية » أشفق عليها . وهنا تكون « الشفقة » pitié بمثابة حركة تعاطفية أعلو بها على ذاتى ، لكى أتجه نحو ذلك « الآخر » الذى يتألم تحت سمعى وبصرى . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى اعتبار « الشفقة » صورة من صور « المحبة » ، بدعوى أن « الحب » الحقيقى لا ينشأ إلاّ فى جو مائه « الألم » ! ولكننا وإن سلمنا مع هؤلاء بأن الشفقة تقتادنا بوجه ما من الوجوه نحو « الآخر » ، إلاّ أننا نشعر بخطورة الخلط بين المحبة والشفقة ، ومن ثم فإننا سنعمد فيما يلى إلى تحليل « الشفقة » بوصفها صورة من صور « أشباه الحب » !

الفصل الثاني

الشفقة

لقد دأب كثير من الفلاسفة على تصوير « الذات » بصورة القوقعة المغلقة » أو القلعة الحصينة ، وكأن « الأنا » يحيا فى عزلة مطلقة ، أو وَحْدة صلبة متينة ! ولعلّ من هذا القبيل مثلاً ما ذهب إليه ليبنتس حينما جعل من « الذات » جوهراً فَرْداً أو ذرة روحية ، وكأنما هى عالم مستقل ليس له أبواب ولا نوافذ ! وهذا أيضاً ما أكّده ماكس شترنر بصورة أعنف حينما اعتبر « الأنا » هو « الأوحد » ، وجعل « العالم » نفسه مجرد مِلْكية له ، وكأن الذوات الأخرى هى مجرد موضوعات يسيطر عليها ويتمتع بها ! ولكن كل هؤلاء الفلاسفة قد نسوا أو تناسَوْا أن « الانفصال » بين الذوات ليس هو الكلمة النهائية فى قصة الوجود البشرى ، وإنما هو مجرّد مظهر من مظاهر تأكيد « الذات » لحريتها ، وأصالتها ، واستقلالها عما عداها من الذوات . وعلى الرغم من كل ما كتبه أنصار « الانفصال » فى الدفاع عن استقلال الذوات ، وصراع الحرّيات ، واستحالة تلاقى الشخصيات ، إلاّ أن تجربتنا العادية نفسها تشهد بأن الوجود الحقيقى بالنسبة إلينا إنما هو ضرب من « التلاقى » (على حد تعبير مارتن بوبر) . حقاً إن هذا « التلاقى » قلما يخلو من مواجهة ، وتحدٍّ ، وصراع ، ولكنّ من المؤكد أنه يقترن أيضاً بالكثير من مظاهر التجاوب ، والتبادل ، والوصال . ومهما زَعَمْتُ لنفسى أننى لا أفهم الآخرين ، وأنّ الآخرين لا يفهموننى ، فإننى لن أستطيع أن أنكر « أننى أدرك بطريقة مباشرة فى ابتسامة الآخر سرورَه ، وفى دموعِه حُزْنَه ، وفى احمرار وجنتيه خجلَه ، وفى كفّيه المضمومَتَيْن صَلاتَه ، وفى نظرته الرقيقة حُبّه ، وفى اصطرار أسنانه

غضبه أو حُنقه ، وفى قبضة يده المتوعِّدة رغبته فى الانتقام ، وفى كلماته معنى ما يريد أن يقوله[1] . »

أجل ، إن من شأن الوجود البشرى فى كثير من الأحيان أن يتمنّع فلا يَفتح ذاته أمامى ، أو أن يتصنّع فلا يُظهر حقيقة نفسه على مرأى ومسمع منى ، ولكن « الألم » لا بد من أن يجىء فيضطر الذات إلى التعبير عن نفسها ، ويقهرها على التخلى عن شتى أساليب التمنّع أو التصنّع أو الافتعال . وهكذا تنكشف لنا « الذات المتألمة » بصورة « الأنا الأعزل » ؛ فلا نملك سوى أن نُقبل عليها ، ونبادر إلى مساعدتها ، ونعمل على الأخذ بيدها . وإذا كان من شأن « الألم » فى العادة أن يُقربنا من الآخرين ، فذلك لأن شقاء الوجود البشرى ينكشف لنا بكل حدة وقسوة فى لحظة تألّمه ، وبالتالى فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى مشاركة الآخرين فى آلامهم مشاركة إيجابية مباشرة . وإذا كان الكثيرون قد دأبوا على اعتبار «الألم» مجرد حالة سلبية ، فإن شوبنهور ينسب إلى « الألم » طابعاً إيجابياً ، بدعوى أن اللذة نفسها ليست سوى حالة امتناع الألم ! ولعلّ هذا هو السرّ فى أننا قلما نعلو على ذاتنا الخاصة ، أو نتخلّى عن مصالحنا الشخصية ، اللهم إلاّ حين تجىء آلام الآخرين فتنتزعنا بكل قسوة من مشاغلنا الصغيرة وهمومنا التافهة ، لكى تفتح أعيننا على حقيقة أمر هذا الوجود البشرى بما فيه من شرور ومصائب ومحن وشقاء !

حقاً إننا نرى الآخرين أيضاً يتمتّعون ، ويغتبطون ، ويفرحون ، ولكن « سعادة » الغير لاتولّد لدينا — فيما يقول شوبنهور — سوى الحسد ، والضغينة ، والغيرة الشديدة ، دون أن يكون فى وسعنا مشاركة الآخرين أفراحهم ، ولذّاتهم ، ومسرّاتهم . ومعنى هذا أننا إذا كنا نتألم مع المتألمين ، ونبكى مع الباكين ، فإننا

---

(1) Max Scheler: "Nature et Formes de la Sympathie", 1950, Payot, Paris, trad. franç. par M. Lefebro, p. 379.

قلما نستطيع أن نبتهج مع المبتهجين ، أو أن نضحك مع الضاحكين ! وحجة شوبنهور فى هذا الزعم أن « الألم » وحده هو الذى يستطيع أن ينتزعنا من أنانيتنا فى حين أن « اللذة » بطبيعتها فردية ، فليس فى وسعنا بالتالى أن نشارك الآخرين لذاتهم . ولما كان من شأن « الأنانية » أن تدفع بصاحبها إلى البحث عن خيره الخاص ، فإن من الطبيعى أن يعمل « الأنانى » على استمرار نموّه ، وزيادة قدرته ، ومضاعفة لذّاته ، ولو كان ذلك على حساب غيره من الناس ، إن لم نقل على حساب غيره من الكائنات الحية . وتبعاً لذلك فإن سعادة الغير كثيراً ما تكون مصدر عذابٍ لنا : لأنها تذكّرنا بآلامنا ، وتحسّرنا على أنفسنا ، وتستثير فى قلوبنا مشاعر الحسد والغيرة . ولعلّ هذا ما أراد جان بول Jean—Paul أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إنه إذا كان فى استطاعة البشر أن يشاركوا الآخرين آلامهم ، فإن الملائكة وحدهم هم الذين يستطيعون أن يشاركوا الآخرين أفراحهم » .

أما حين يقع الآخرون صَرْعَى لهجات الشر ، والمرض ، والألم ، والشقاء ، فهنالك تتفتح لهم قلوبنا ، وتزول ما بيننا وبينهم من حواجز ، إذ نشعر أن آلامهم هى آلامنا ، وأن شقاءهم هو شقاؤنا . وتبعاً لذلك فإن « الأنانية » لا تتوقف إلاّ حيث تبدأ « الشفقة » : لأن مشاركتى لآلام الآخرين هى التى تجىء فتسدّ كل هوة تفصلنى عن الآخرين ، وتُسْقِط كل حجاب يتوسط بينى وبينهم . وهكذا يرتفع الإنسان — عن طريق الشفقة — فوق مبدأ التفرّد ، إذ يستشعر الألم العام (ألم النباتات ، وألم الحيوانات ، وألم البشر) ، فلا يلبث أن يدرك أن الوجود بأسره كُلّ واحد ، وأن إرادة الحياة التى تعمل عملها فى نفسه ، هى بعينها تلك الإرادة العامة التى تتردّد لدى كل مخلوق آخر . وعندئذ لا يلبث الموجود الفردى أن يهتف قائلاً : « إنك أيها الآخر لست غيرى : فما أنا إلا أنت » . . ! ولسنا نريد أن نخوض فى تفاصيل فلسفة شوبنهور ، ولكن حَسْبنا أن نقول إن « الشفقة »

عنده هى طريق الخلاص أو سبيل النجاة ، لأنها تحرّر الفرد من أنانيته ، وتسمح له بأن يهتك « نقاب المايا » ، وتعينه على التحقق من أن آلام العالم هى أيضاً آلامه. فالشفقة عنده هى صورة من صور المحبة ، لأنها تحرّرٌ من الفردية ، وعبورٌ لتلك الهوة الأليمة التى تفصلنا عن الآخرين ، وإدراك لوحدة الإنسانية ، بل لوحدة الوجود نفسه بصفة عامة[1] .

والمهمّ فى مذهب شوبنهور أنه يحاول استخلاص « المحبة » من « الشفقة » ، فنراه يقرر أننا لا نحب الآخرين إلاّ بقدر ما نراهم يتألمون ، وبالتالى بقدر ما نتعاطف معهم ونحنو عليهم ، تحت تأثير تلك الآلام نفسها . ومعنى هذا أن للحب طابع الشفقة والرحمة والإحسان ، بدليل أن ما يولّده أو يستثيره إنما هو « الألم » الذى يعانيه الآخرون . وكثيراً ما يكون تأثرنا بآلام الآخرين سبباً فى إقبالنا عليهم ، وتجاوبنا معهم ، وعنايتنا بهم ، وإحساننا إليهم . فالمشاركة المباشرة فى آلام الآخرين هى الأصل فى كل « محبة » ، وهى السبيل الوحيد إلى القضاء على الأنانية . وحسْبنا أن نمعن النظر إلى المفهوم المسيحى للمحبة ، حتى نتحقق من أن هذا المفهوم يكاد يختلط بمعانى « الرحمة » أو « الإحسان» ، بدليل أن معظم أحاديث المسيح عن « المحبة » قد دارت حول حبّ الأب الغني لابنه الضالّ ، وحب الراعى الصالح لخروفه الشارد ، وحبّ الله لأبنائه الأشرار ! فالمحبة فى جميع هذه الحالات قد اتجهت نحو كائنات تعسة تستحق الشفقة ، أو موجودات شقية جديرة بالرحمة ، بحيث قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن « العذاب » الذى تعانيه هذه المخلوقات هو الأصل فى استحقاقها للرحمة . وليس من شك فى أن « المحبة » التى تدعو إليها جميع الوصايا المسيحية لا يمكن أن تكون مجرد عاطفة نبيلة أو شعور رقيق ، بل هى أولا وقبل كل شىء ضرب من النشاط

---

(1) Schopenhauer : "Le fondement métaphysique de la Morale", trad. franç., pp. 248—249.

الخير أو الفعل الصالح . ومن هنا فإن « الرجل الصالح » أو « الإنسان الخيّر » في نظر المسيحية إنما هو المخلوق المُشْفِق ، أو الإنسان الرحيم . وهكذا تمتزج معاني « المحبة » بمعاني « الشفقة » ، فتصبح الوصية القائلة بمحبة القريب مجرد نداء عمليّ للأخذ بيد الشرير ، والعطف على ضحايا الخطيئة . وليس من النادر في بعض الأحيان أن يجيء الحب الجنسي نفسه (أعني حب الرجل للمرأة) على أعقاب شعور حاد بالشفقة ، كما هو الحال مثلاً حينما يقترن رجل حسن السمعة بامرأة عاهرة تعرّف بها عن طريق الصدفة ، فأشفق عليها ، وصفح عنها ، وأراد لها أن تصبح سيدة شريفة طاهرة الذيل . وفي مثل هذه الحالة يجيء « الحب » بمثابة نتيجة لعاطفة « الشفقة » ، فيكون شعور الرجل بالفعل الخيّر الذي يؤديه حين ينقذ امرأة ساقطة من حياة الفساد والدعارة ، بمثابة « عزاء » له عن تألمه لماضيها الملوّث . وهكذا تتلاقى « الشفقة » و « المحبة » فوق صعيد القيم الأخلاقية العليا ، بعد أن انصهرتا معاً في بوتقة « الألم » أو « العذاب » أو « الشقاء الرّوحي » .

بيد أننا مع ذلك لا نستطيع أن نمضي مع شوبنهور إلى نهاية الشوط : فإننا نلاحظ مع الأسف أن الشفقة قد تكون في بعض الأحيان خلواً من كل دلالة أخلاقية ، بدليل أن عدداً غير قليل من المشتغلين بمهن التطبيب والتمريض والجراحة و « تخفيف آلام الإنسانية » لم يقبلوا على تلك المهن إلاّ لميلهم الدفين لرؤية الآلام والمآسي البشرية عن كثب (خصوصاً منظر الدماء والجراح وما إلى ذلك) ! حقاً إن بعض هؤلاء قد لا يكونون على بيّنة بحقيقة البواعث التي تدفعهم إلى احتراف تلك المهن ، أو هم قد يظنون بكل إخلاص أنهم إنما يؤدون واجباً نبيلاً بدافع الإنسانية والشفقة ، ولكن من المؤكد مع ذلك أنه قد يكون من الخطأ الجسيم أن نوحّد بين « الشفقة » ومجرد « حُبّ الألم » . L'amour de la souffrance وربما كان في وسعنا أن نمضي إلى حد أبعد من ذلك فنقول بكل صراحة إن « الشفقة » قد تكون في بعض الأحيان مظهراً من مظاهر « الأنانية » : لأنني

أتعزّى عن آلامى الخاصة حينما أرى آلام الآخرين ، فيكون إشفاقى عليهم مجرد صدى لإشفاقى على نفسى ! ونحن نجد لدى شوبنهور نفسه موقفاً لا يخلو من «قسوة» بإزاء آلام الآخرين : فإنه لم يكن يستطيع أن يخفى سروره عند استلامه لرسائل أصدقائه الفائضة بالشكوى ، لأنه كان يرى فيها مجرّد دليل على صحة مذهبه ! وبدلا من أن يُقْدِمَ على مساعدة إخوانه أو الأخذ بيدهم كان يقتصر على القول بأن شكاتهم هى البرهان القاطع على أن العذاب هو السبيل الأوحد للخلاص ! ولم يجانب نيتشه الصواب حينما قال إن « الشفقة » قد تنطوى فى بعض الأحيان على ضرب من « الإذلال» للشخص الذى نشفق عليه : لأننا قد نُشْعِره بأنه « أضعف » ، أو « أدنى » منّا . فالشفقة قد تحمل معانى « الاستعلاء » ، خصوصاً حينما تجرح كرامة الشخص الضعيف الذى نعطف عليه أو نرثى له . ولعلّ هذا هو السبب فى أن كثيراً من الناس الذين يتألمون أو يتعذّبون ، يُؤْثِرون فى كثير من الأحيان الابتعاد عن أعين الغرباء ، حتى لا يراهم الآخرون وهم فى حالة ضعف أو معاناة . وهذا ما فطن إليه نيتشه حينما قال على لسان زرادشت : « لقد غمرنى الخجل الشديد حينما وقعَتْ عيناى على منظر رجل شقى يتألم ، فقد شَعَرْتُ بأن الخِزْىَ قد استولى على مجامع قلبه . وحينما مَدَدْتُ إليه يد المعونة ، أدركت أننى إنما أجرح كبرياءه[1] » . ولكن هذا الحكم الذى يصدره نيتشه على « الشفقة » بصفة عامة قد لا يَصْدُق إلا على نوع بعينه من الشفقة ، ألا وهو ذلك النوع الذى يجىء خلواً من كل شعور بالمحبة . ومن هنا فإن ماكس شلر يقرر أن ما يجعل الشفقة أمراً محتملا أو مقبولا ، إنما هو الحب الذى قد تنطوى عليه . وأما حين يفطن الشخص الذى نُشْفق عليه إلى أنه ليس موضوعاً لعطفنا من حيث هو فرد مُشخّص In concreto بل باعتباره مجرد نموذج لموضـوع عام هو الإنسانية أو الوطن أو الطبقة أو الفئة التى ينتسب إليها ، فهنالك لا بد للشفقة من أن تولّد فى نفسه

---

(1) Nietzsche : "Thus Spake Zarathustra", of the Compassionate, English Translation, London, Everyman's Library,1950, p. 78.

مشاعر الخزى والعار والخجل . ومعنى هذا أن كل تعبير عن « الشفقة » لا تشيع فيه أمارات الحب ، سرعان مايستحيل إلى ضرب من « القسوة » أو « الوحشية » فى نظر الشخص الذى يكون موضوعاً له . ولهذا فإن النفوس الرقيقة أو القلوب المرهفة تأبى أن تبدى عطفها أو شفقتها نحو شخص تعلم فى قرارة ضميرها أنها لا تحبه ، لأنها تشعر أن شفقتها فى مثل هذه الحالة لن تكون سوى مجرد جرح لكرامة ذلك الشخص الذى تعطف عليه[1] .

والحق أننا لا نستطيع أن نرجع « المحبة » إلى « الشفقة » ، لأن هذه العاطفة الأخيرة كثيراً ما تكون مجرد استجابة تلقائية مباشرة لآلام الآخرين ، دون أن تجىء منطوية بالفعل على ضرب من الإحساس العميق بالحب أو العطف أو الرحمة . وآية ذلك أننا قد نشارك الآخرين آلامهم ، ولسان حالنا يقول : « لكم نحن سعداء بألاّ تكون هذه الآلام قد نزلت بساحتنا نحن » ! . . فنحن هنا نتأثر بآلام الآخرين ، وننفعل لها ، ولكننا مع ذلك قد لا نشعر نحوهم بأية محبة حقيقية ، أو أىّ تعاطف صادق . وليس من النادر أن نجد أشخاصاً يُقْبلون على المتألمين ، ويُبْدون عطفاً بالغاً على الأشقياء ، دون أن تكون شفقتهم سوى مجرد مظهر من مظاهر حبهم للألم ، وميلهم إلى تعذيب ذواتهم . وليس من الضرورى فى مثل هذه الحالات أن ينعدم كل شعور بالمشاركة الوجدانية ، فإن الشخص الذى يعشق الألم قد يتألم بالفعل لما يعانيه الآخرون من عذاب أو شقاء ولكن شفقته مع ذلك لن تكون مظهراً من مظاهر حبه للآخرين أو عطفه عليهم ، بل ستكون مجرد صدى لميله الدفين إلى « المازوخية » أو « إيلام النفس » ! وهكذا يتبين لنا أن المحبة والشفقة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب ، فضلاً عن أن الواحدة منهما قد تتعارض أحياناً تعارضاً تاماً مع الأخرى . وآية ذلك أن الإشفاق على المحبوب

---

(2) Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", 1950, pp. 215—21 6.

كثيراً ما ينشأ فى نفس المحب على أعقاب فشله فى الحب ، فتكون « الشفقة » فى هذه الحالة بمثابة قوة هدامة تقتلع « الحب » نفسه من جذوره !

صحيحٌ أن الحب — كما لاحظ ألفرد أدلر — هو من جهة رغبةٌ فى تلقى العناية والحَدَب من « الآخر » ، كما أنه من جهة أخرى رغبةٌ فى إشباع العطف والرعاية على « الآخر » ؛ ولكنّ من المؤكد أن « العناية » soin — care لا تعنى بالضرورة « الشفقة » : لأن هذه العاطفة الأخيرة قد تنطوى على معانى الاستعلاء ، فى حين أن العناية المتبادلة إنما تحمل معانى المساواة . ومعنى هذا أن المحبوب هو فى حاجة إلى رعاية المحب وعنايته ، ولكنه ليس فى حاجة إلى رحمته أو شفقته . ولعلّ هذا هو السبب فى أننا (فى لغتنا العربية) نميل إلى استعمال كلمة « الشفقة » للإشارة إلى عطف الإنسان على الحيوان ، أو الضعيف ، أو المسكين ، فى حين أننا قلما نتحدث عن إشفاق المحبّ على حبيبه (أو العكس) . ومع ذلك ، فإن مناورات الحب قد لا تخلو فى بعض الأحيان من أساليب سلوكٍ تقوم على استثارة الشفقة ، كما هو الحال مثلاً حينما يصطنع المحب مَوْقف الشخص الشقى الضعيف ، حتى يستدرّ عطف المحبوب عليه . ولسنا نعدم فى الشعر العربى (مثلاً) نماذج عديدة لهذا النوع من السلوك ، خصوصاً حين يتحدث الشاعر عن سُهْده وهزاله وسقامه وحرمانه . . . الخ . ولكنّ من المؤكد أن إشفاق المحبوب على مُحبّه لا يعنى بالضرورة تبادل الحب بينهما ، بدليل أن التجربة نفسها كثيراً ما تُظْهِرنا على أن بعضاً من مشاهير العشاق كانوا موضع شفقة أو عطف من جانب معشوقاتهم ، دون أن تقترن « الشفقة » بالمحبة ، أو « العطف » بتبادل الغرام ! ولا ريب أننا إذا سلّمنا مع بعض فلاسفة الحب بأن جوهر التجربة الغرامية هو « التبادل » بين شخصين ، بحيث تقوم العلاقة بينهما على المشاركة ، والتجاوب ، والأخذ والعطاء ، فإننا لن نستطيع أن نوحد بين كل من « الشفقة » و « الحب » : ما دام استدرار العطف من جانب المحبوب ، وإشباع الرعاية على المحب ، لا يحملان

معنى « التبادل » الحقيقى . والسبب فى ذلك أن التبادل الحقيقى إنّما هو ذلك الذى يقوم على المساواة واحترام حقوق « الآخر » ، فى حين أن المشاركة التى ينطوى عليها سلوك « الشفقة » لا تخلو من تفاوت ، أو اختلاف ، بين الطرفين المتعاطفين .

والواقع أن انعدام المساواة بين « المحب » و « المحبوب » هو الذى يدفعنا فى كثير من الأحيان إلى إيثار استعمال كلمة « شفقة » أو « عطف » للإشارة إلى هذا النوع من التعاطف ، بدلاً من استخدام كلمة « محبة » أو « حبّ » . ومن هنا فإننا نقول عن الشخص الذى يولع بتربية الحيوانات (كالكلاب مثلاً) إنه « يعطف » على الحيوان أو « يشفق » عليه . حقاً إن هذا الشخص نفسه قد يدّعى أنه « يُحبّ » كلبه (مثلاً) ، وأن هذا الكلب يبادله حباً بحب ، ولكن مثل هذا التبادل — حتى إنْ وُجِدَ — لا يمكن أن يكون على شاكلة ذلك التبادل الذى يوجد فى العادة بيننا وبين « الأنت » البشرية . ومهما وقع فى ظن مثل هذا الشخص أن كلبه صديق له ، أو ذات حقيقية يعاملها على قدم المساواة معه ، فإن هذا الوهم لن يدفعه إلى التصرّف بإزاء هذا الحيوان كما لو كان شخصاً حقيقياً يملك حرية ، ويستطيع أن يتملّص منه أو أن يتمرد عليه . ومعنى هذا أن « حب الحيوانات » (إن صحّ هذا التعبير) ليس سوى ضرب من الشفقة أو العطف ، دون أن يكون فيه أى موضع لمبادلة حقيقيّة ، أو مشاركة فعالة ، أو « مواجهة » بكل معنى الكلمة . وربما كان السبب فى إيثار بعض الناس لصحبة الحيوان على صحبة الإنسان ، أن التعاطف مع الحيوان أضمن أو أقل خطورة من التعاطف مع الإنسان ، ما دام الحيوان لا يملك حرية ، ولا يقوى على المبادلة !

بَيْدَ أن هذه التفرقة الأساسية بين « الشفقة » و « المحبة » ، على اعتبار أن الأولى منهما تكون بين القوىّ والضعيف ، أو بين الأعلى والأدنى ، فى حين أن الثانية تقوم بين الندّ والندّ ، أو الشبيه والشبيه ، لم تمنع بعض الفلاسفة من القول بأن « الشفقة » أو « العطف » هو الأصل فى كل « محبة » أو « حب » . وحجة

هؤلاء أن آلام الآخرين هي التي تستثير لدى الذات رغبة حادة في تمزيق غشاء فرديتها ، فلا تلبث الذات أن تتذوّق طعم « الحب » لأول مرة في اللحظة التي تتجه فيها نحو « الآخر » لكي تحسن إليه ، أو تحنو عليه ، أو تمسح دموعه ! وكما أن الأم تحبّ طفلها لأنها تشعر أنه في حاجة إلى رعايتها ، ولأنها تجد لذة في أن تحيطه بعنايتها ، فكذلك يجد المحب الحقيقي لذة كبرى في أن يحنو على محبوبه وأن يشمله بعطفه وعنايته . ولا بد للذات من أن تجد لها موضوعاً تمتدّ إليه ، وتفيض عليه ، فإن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تكون — حتى ولو أرادت ذلك — مجرد أنانية محضة أو تمركز ذاتي مطلق . وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي جيّو حينما كتب يقول : « إن الحيـــاة هي الخصوبة ، والخصوبة — بدورها — هي الحياة الفائضة الطافحة ، أو هي الوجود الحقيقي بكل معنى الكلمة . . . وكلما كانت الحياة أغنى وأخصب ، كانت في الوقت نفسه أشدّ ميلاً إلى البَذْل ، وأقوى نزوعاً نحو السخاء ، وأكثر اندفاعاً نحو التضحية ، وأعظم رغبة في المشاركة مع الآخرين . . . والحق أن ثمــة ضرباً من السخاء Générosité لا يكاد ينفصل عن الوجود الإنساني : إذْ بدونه تجفّ حياةُ المرء الباطنية ، حتى لتكاد تفنى تماماً . وإذن فلابُدّ للحياة الإنسانية من أن تُزْهِر ، وما زهرة هذه الحياة سوى المحبة والنزاهة والأخلاق[1] » .

وهنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة إنسانية مفتوحة توحّد بين معاني المحبة والشفقة والسخاء الروحي ، فتنادي بأن « الأنا » في حاجة منذ البداية إلى « الأنت » : لأن انغلاق دائرة الذات على نفسها هو ضرب من المستحيل . و « الشفقة » بهذا المعنى هي ضرب من « الإحسان » أو « السخاء » أو « الخصوبة » الفائضة ، مثلها في ذلك كمثل الأمومة الواسعة التي لا تستطيع أن تتوقف عند حدود الأسرة .

---

(1) J-M. Guyau : "Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction", Paris, Alcan, p. 194.

« وكما أن ثدى الأم فى حاجة إلى الشفاه النَّهِمة التى تمتص رحيقه ، فإن قلب الموجود « الإنسانى » بحق هو فى حاجة أيضاً إلى النفوس المتألمة التى تستطيع أن تجد لديه الحنان والعطف . ولا غرو ، فإن فى أعماق قلب المحسن إنما يكمن نداء دفين يهيب به أن يبحث عن المتألمين الذين يستطيع أن يكفكف دموعهم » . وإذا كانت « الشفقة » عاطفة تكادُ تكون معدومة عند صغار الأطفال ، وعند الكثير من الأقوام المتوحشين ، فإنها تَقْوى وتنضج — على العكس — لدى الكائنات العُليا التى استطاعت أن تتغلب على أنانيتها البدائية . وتبعاً لذلك فإن الإنسان المتمدين — فيما يقول جيّو — لا يألو جهداً فى السخاء على الآخرين ، والعطف على ضحايا الإنسانية ، والأخذ بيد الضعفاء والمتألمين . و « إذا كان لدىّ يدان فذلك لكى أصافح بالواحدة منهما أولئك الذين أسير معهم فى طريق الحياة ، ولكى أنْهِضَ بالأخرى أولئك الذين يتعثّرون أو يسقطون . وفى استطاعتى — إذا دعت الضرورة — أن أمُدّ إلى هؤلاء كلتا يدىّ » . وهكذا ينتهى جيّو إلى توسيع معنى « الشفقة » ، فيجعل منها ضرباً من « السخاء الروحى » ، وبذلك تصبح « المحبة » صورة من صور « الشفقة » فى أوسع معانيها ، ما دام جوهر الحبّ هو العطف أو الرحمة أو الإحسان .

غير أن هذا الأسلوب الشعرىّ فى الحديث عن الحب — ونحن نعلم أن جيّو لم يكن مجرد فيلسوف ، بل كان أيضاً شاعراً — ليس من شأنه أن يوضح فى أذهاننا طبيعة الحب ، بل هو يقدّم لنا تصوراً هجيناً تمتزج فيه بعض المفاهيم اليونانية بطائفة من التصورات المسيحية ، فلا يكاد الذهن يَقْوى على استخلاص معنى واضح لتجربة الحب من كل هذا الخليط الرومانتيكى العجيب ! والواقع أن كل محاولة يراد من ورائها إرجاع تجربة الحب إلى عاطفة الشفقة لا بُدّ من أن تجىء محاولة فاشلة ، لأن المحبّة — كما سنرى — تجربة إنسانية معقدة تدخل فيها انفعالات نفسية عديدة ، وعواطف متناقضة متنوعة ، واستعدادات طبيعية لا حصر

لها . فالمحبّ مثلاً يخشى على محبوبه ، ويجزع لأقل خطر يتعرض له ، ويقلق لأدنى هاجس يخطر بباله ، ويغضب لأتفه مُكدِّر يعكّر صفو مزاجه ، ويفرح لأبسط حَدَث يُسَرّ له خاطره ، ويغَار عليه لأقل نظرة توجّه إليه ، ويشفق عليه لأدنى ألَمٍ يَنزِل بساحته . . . الخ . وكل هذه الانفعالات المتعدّدة (من خوف ، ولهفة ، وقلق ، وغضب ، وسرور ، وغيرة ، وشفقة . . . الخ) إنما تعمل عملها فى صميم تجربة الحب ، بحيث قد يكون من السذاجة بمكان أن نوحّد بين « المحبة » و « الشفقة » توحيداً تاماً . . .

بيد أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى التوقف قليلاً عند نظرية طريفة حاول صاحبها — ألا وهو الفيلسوف الأسبانى أونامونو — التوحيد بين نوع خاص من الحب ، أسماه باسم « الحب الروحى » ، وبين عاطفة « الشفقة » . ولا بدّ لفهم هذا الحب الروحى من التمييز بينه وبين « الحب الجسدى » . وهنا نجد أونامونو يقرر أن الحبّ هو شىء جسدى فى صميم الروح ذاتها . وآية ذلك أننا نستطيع عن طريق الحب أن نشعر بكل ما فى الروح من عناصر جسدية . حقاً إننا كثيراً ما نميل إلى تفسير الحبّ بإرجاعه إلى عنصر عقلى صرف ، أو عنصر إرادى صرف ، ولكن مثل هذه التفسيرات لا بد أن تبوء بالفشل ، نظراً لأنها تغفل ما فى الحب من طابع حسى أو جسمانى . ومن هنا فإن الأصل فى كل حبّ انما هو تلك التجربة الحسية التى نرى فيها سائر الموجودات الحية تنزع بكل قوة نحو الاستمرار فى البقاء ، والمحافظة على نوعها . ولا شك أن هذا الحبّ المادى هو بطبيعته أنانى هدام ، فضلاً عن أنه يستلهم باعث الموت . ولهذا يقول أونامونو : « إن الحياة هى بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء ، ولكن بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء إنما هما الموت بعينه » . ومعنى هذا أن تخليد النوع يستلزم بطبيعته فناء الفرد ، فليس فى استطاعة الكائن الحى أن يُبْقِى على نوعه ، اللهم الاّ اذا سار قُدُماً نحو الموت ! وحَسْبُنا أن ننظر إلى ظاهرة التكاثر فى المملكة الحيوانية ، لكى نتحقّق من أن « النوع » هو

وحده الذى يتمتع بالبقاء ، بدليل أن الذكر فى بعض الأجناس الحيوانية يسىء معاملة الأنثى أثناء الجماع ، كما أن الأنثى فى بعض الأجناس الأخرى قد تلتهم الذكر بعدقيامه بمهمة الإخصاب! وتبعاً لذلك فإن كل طرف من الطرفين المحبّين (فى تجربة الحبّ المادى) إنما هو بالنسبة إلى الطرف الآخر أداة مباشرة لمتعته ، ووسيلة غير مباشرة للإبقاء على ذريته . وهو إلى جانب هذا وذاك ، طاغية مستبد يسومه العذاب ، ورقيق ذليل يخضع لجبروته ! وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول إن مقوّمات الحب الجسدى فى نظر أونامونو إنما هى الأنانية ، والطغيان ، والعبودية ، والموت (على وجه الخصوص) . ولعلّ هذا هو ما أراد أونامونو أن يُعبّر عنه حينما كتب يقول : « إن الحب هو فى آن واحد أخو المنيّة (الموت) ، وابنها ، وأبوها ، فى حين أن المنيّة (الموت) هى أخته ، وأمّه ، وابنته[1] » !

فإذا ما نظرنا الآن إلى الإنسان ، وجدنا أن لديه هو الآخر هوى عنيفاً يدفعه نحو الامتداد بوجوده إلى ما وراء حدوده الخاصة . وهذا الهوى العنيف إنما هو غريزة « البقاء » بعينها ، وهو فى الوقت نفسه الأصل العميق للمجتمع البشرى ، والغذاء الروحى للحياة الجماعية . وإذا كانت غريزة البقاء أو الاستمرار هى فى جوهرها غريزة غزو أو احتلال ، فذلك لأنها تدفعنا نحو الامتداد بوجودنا الخاص إلى وجود الآخرين ، من أجل العمل على تملّك هذا الوجود ، وكأنما هى تحفزنا إلى التمرّد على انفصال الموجودات ، والثورة على حدودنا الخاصة . وحينما يقول أونامونو إن الحبّ هو رحم الحياة الاجتماعية ، فإنه يعنى بذلك أن الهوى ، أو الرغبة فى امتلاك الآخر ، من أجل الاتحاد به على شكل موجود واحد ، إنما هو (أو هى) الأصل فى المجتمع البشرى . حقاً إننا هنا بإزاء حب جسدى أو جسمانى ، ولكن هذا النوع من الحب هو النموذج المُوَلِّد لكل حب آخر .

---

(1) Cf. M.C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love", N.Y., Meridian Books, 1956, pp. 249—250.

هذا إلى أن غريزة البقاء إنما هى أولا وقبل كل شىء غريزة جنسية ، فهى بمثابة حافز فطرى يدفعنا نحو معانقة جسم الآخر ، فى جهد يائس من أجل العمل على تملكه . ولكن هذه الرغبة العارمة من جانب الطرفين العاشقين فى امتلاك وجود « الآخر » امتلاكاً مادياً ، وتحقيق ضرب من الوحدة الجسمية معه ، إنما هى فى الوقت نفسه صراع دَامٍ لا هوادة فيه ولا رحمة ، بل لا خجل فيه ولا تحفّظ ، ونزوعٌ نحو الوجود فيما وراء الفرد ، أعنى نحو النوع نفسه ، من أجل العمل على تحقيق داومه أو استمرار بقائه . ولكنّ هذا الجنون العشق — جنون الامتلاك — سرعان مايبوء بالفشل : إذْ أنه على الرغم من التحام الجسدين فى حالة العناق الجنسى الوثيق ، فإن جسمَىِّ المحب والمحبوب يظلاّن منفصلين بعد الاتصال ، لكى يواجه أحدهما الآخر ، دون أن يتملك أحدهما الآخر ! وهكذا يتحقق المحبان من أن الحب الجسدى لم ينجح فى التوحيد بينهما ، ما دام كل واحد منهما قد وجد نفسه بعد الاتصال الجنسى مرتداً إلى وحدته ، إن لم يحدث فى بعض الأحيان أن يبغض أحدهما الآخر بسبب هذا الاتحاد الجسمى نفسه !

وإذا كانت الأجسام عاجزةً عن الوصول إلى حالة الامتلاك ، فكيف للنفوس أن تبلغ هذه المرتبة ، ونحن نعلم أن « ما يمزج بين الأبدان ، إنما هو بعينه ما يفصل بين النفوس » ؟ . . . هنا يقرر أونامونو أن موت الحب الجسدى إنما هو منشأ الحب الروحى : فإن هذا الشكل الجديد من أشكال الحب إنما يصدر عن « الألم » . وآية ذلك أن استحالة الامتلاك المتبادل للأجسام هى التى تعمل على ظهور « الألم » ، إذ تنكشف لكل واحد من المحبين حدودُه الخاصة ، ويتحقق من استحالة كونه عين الآخر ! « وإذا كانت اللذة هى التى توحّد بين الأجسام ، فإن من شأن الألم أن يوحّد بين النفوس . » والحق أن اكتشاف كل فرد لحدوده الخاصة — وهى تلك الحدود التى تُلزمه بالعزلة أو تضطره إلى الوحدة — من شأنه أن يستثير فى أعماق وجوده تعاطفاً يائساً

يكشف عن بُعْد جديد للحب ، فيتألم كل طرف من حدوده الخاصة ، ويتعاطف مع آلام الطرف الآخر ، لـكي يجيء هذا التأثر الوجداني ، أو هذا التعاطف الأليم المتبادل ، فيـكشف لـكل منّا عن وجود « الآخر » ، ويثبت لي أن هذا « الآخر » هو مثلي عَدَمٌ يائس ! وإذن فإن الحب الروحي إنما ينشأ على أنقاض الحبّ الجسمي ، أعني أننا هنا بإزاء نوع جديد من الحب يقوم على الألم ، والمشاركة في دراما الوجود . ولعلّ من هذا القبيل مثلاً ما يحدث للزوجين الشقيّين حينما يجدان نَفْسَيْهما بإزاء ابنهما المريض أو المحتضر ، أو حينما تجيء الآلام المشتركة التي عانياها معاً خلال سنوات طوال فتوحّد بينهما ، وتصهر قلبيهما في بوتقة واحدة . والواقع أن ما يوحّد بين النفوس — فيما يرى أونامونو — حتى وإن بدا هذا تناقضاً ظاهرياً ، إنما هو الشعور بانفصالها الأصلي ، أو انعزالها الأونطولوجي . ومعنى هذا أن الحب هو اكتشاف اشقاء الوجود ، واعتراض يائس ضد هذا الشقاء نفسه ، وإن كان من المستحيل على هذا الاعتراض أن يستحيل الى انتصار ، ما دام شقاء الموجود (وشقاؤه في ذاته) هو الذي يسمح للحب بأن يستثمر ما بين الموجودات من مشاركة أو اتحاد . وهكذا نرى أن أونامونو يربط الحب بالألم ، ويجعل من المحبة صورة من صور الشفقة ، ما دام « الألم » هو كشف أونطولوجي لسرّ الوجود الإنساني ، وأعماق الحياة الجماعية المشتركة[1] .

تلك هي نظرية الفيلسوف الأسباني أونامونو في الربط بين الحب الروحي والشفقة ، بالاستناد إلى الخبرة الـكلية أو التجربة الوجودية التي تمتزج فيها معاني الألم ، والعذاب المشترك ، والشقاء العام ، والمحبة القائمة على اتحاد النفوس في دراما الوجود . وعلى الرغم مما في هذه النظرية من عمق ميتافيزيقي ، إلا أنها تقوم في رأينا على تفرقة خاطئة ، لأنها تفصل الحب الروحي عن الحب المادي ، بدعوى

(1) Cf. F. Meyer : "L'Ontologie de Miguel de Unamuno", Paris, P. U. F. 1955, d. 63.

أن ما يوحد بين الأجسام هو بعينه ما يفصل بين النفوس . ولسنا ندرى لماذا يأبى أونامونو إلا أن يجعل وحدة الحب قائمة على المشاركة فى الألم وحده ، فى حين أن كل الشواهد تدلنا على أن المسرات المشتركة (أو الخبرات السارة التى يعانيها المحبان معاً) كثيراً ما توحد بينهما بشكل ظاهر لا نزاع فيه . هذا إلى أننا إذا عرفنا أن « كل ما فى الحب جسم ، وكل ما فى الحب روح » ، فإننا لن نسارع إلى قبول أمثال هذه التصورات الثنائية التى تقيم حدوداً فاصلة بين حب مادى محض ، وحب روحى خالص . حقاً إن الحب قد يُفْهَم بمعنى الغرام أو العشق الجنسى ، وفى هذه الحالة كثيراً ما يتجه الذهن إلى المزج بين الحب والغريزة الجنسية ، ولكن من المؤكد أن جذب attirance الغريزة يتحول فى الحب البشرى إلى جاذبية attrait ، كما أن دافع الجنس يستحيل إلى ضرب من « السر» mystère . وتبعاً لذلك فإن الحب الجسدى نفسه لا بد من أن يجيء منطوياً على خبرة نفسية نعانى فيها حقيقة روحية تعلو على التجربة ذاتها ، بدليل أننا فى كل حب تجريبى نكون لأنفسنا صورة مثالية عن قيمة الشخص الذى نحبه ، ومن ثم نقوم بعملية « تقييم » للكائن المحبوب . ومن هنا فقد يكون من خطل الرأى أن نتحدث عن حب مادى صرف ، ما دام فى وسع النفس البشرية دائماً أن تعلو على الغريزة الخالصة ، وأن تتسامى بكل ما يَرِدُ إليها عن طريق الحواس . ومهما يكن من شيء ، فإننا نعتقد أن أونامونو قد جانب الصواب حينما وحد بين « الشفقة » و « الحب الروحى » ، لأن المشاركة الوجدانية الحقيقية — كما سيقول ماكس شلر — لا تقتصر على التعاطف فى الألم وحده ، بل هى تمتد أيضاً إلى التعاطف فى السرور أو الغبطة . ولما كان من طبيعة « الحب » أن يقوم على ضرب من « التعاطف » فإننا لا نجد مبرراً للربط بين « الحب» و « الشفقة » (أو التعاطف فى الألم) وحده . وسنحاول فيما يلى أن نشرح مفهوم « التعاطف » حتى نقف على نوع العلاقة التى تجمع بينه وبين « الحب » .

الفصل الثالث

التعاطف

إذا كان من شأن « الشفقة » أن تحطم حدوديَ الفردية ، لكى تنقلنى إلى « الآخر » الذى يتألم ، فإن من شأن « التعاطف » أن يشعرنى بأن « الآخر » ، من حيث هو موجود بشرى ، أو من حيث هو كائن حى ، يملك قيمة مماثلة لتلك التى أملكها . فليس « التعاطف » مجرد مشاركة وجدانية فى الألم والسرور فحسب ، بل هو أيضاً — فيما يقول ماكس شلر — وظيفة حيوية هامة تشعرنى بأن ثمة تساوياً فى القيمة بين « ذاتى » و « ذوات » الآخرين ، من حيث هم موجودات بشرية أو كائنات حية . وبمجرد ما تنكشف لى هذه المساواة فى القيمة فإن « الآخر » سرعان ما يكتسب فى نظرى واقعية لا تقل عن واقعيتى الخاصة ، إذ لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد موضوع من الموضوعات ، أو محض وسيلة بالنسبة إلىّ ، بل أنسب إليه قيمة خاصة فى ذاته ، وأدرك أن الدم يضرب فى عروقه كما يضرب فى عروقى سواء بسواء ! وإذا كانت المشاركة الوجدانية تمثل جزءاً لا يتجزأ من صميم تكوين الروح الإنسانية ، فذلك لأن من طبيعة « الذات » أو الأنا الفردية — فيما يرى شلر — أن تتجه نحو « الذات الأخرى » alter ego ، وأن تدرك مشاعر تلك الذات من خلال تعبيراتها الوجدانية . حقا إن البعض قد يتصور أننا لا نرى سوى جسم « الآخر » ، وأننا لا ننسب إليه بعض المشاعر أو العواطف إلا على سبيل التمثيل ، ولكن من المؤكد أن جسم « الآخر » انما هو « مجال تعبيره » champ d'expression ، فنحن نقرأ فى حمرة وجهه خجله ، وفى ضحكاته سروره (كما سبق لنا القول) .

ونظراً لما هناك من رابطة جوهرية عَيْنيّة بين الذات وعواطفها ، فإننا ندرك « الآخر » (أو الذات الأخرى) ادراكا مباشراً فى صميم تعبيراته العاطفية . ولئن كان قد وقع فى ظن بعض الفلاسفة أننا لا ندرك الآخرين الاعن طريق التمثيل ، أو الحدس الإسقاطى ، أو بفعل ملكة المحاكاة ، الا أن التجربة نفسها لتشهد بأن ادراكنا لعواطف الآخرين يتحقق بطريق التعاطف المباشر الذى لا أثر فيه للاستدلال أو التمثيل أو الإسقاط أو المحاكاة[1] .

بَيْدَ أنه قد يكون من خطل الرأى أن نتصور أن هذه المشاركة الوجدانية المباشرة هى بمثابة نفاذ مطلق أو اختراق تام لشخصية « الآخر » ، وكأن من شأن التعاطف أن يزيح النقاب عن فردية الذات التى نتعاطف معها ، لكى يضعها بين أيدينا كتابا مفتوحاً ليس علينا سوى أن نقرأه ! ولعل هذا هو ما عبرت عنه بطريقة هزلية تلك الفكاهة الانجليزية التى تقول إنه حينما يقوم حوار بين زيد وعمرو ، فإن عمراً الذى يتحدث إليه زيد هو « عمرو زيد » ، كما أن زيداً الذى يردّ على عمرو هو « زيد عمرو » . والله وحده هو الذى يعرف « زيداً الحقيقى » و « عمراً الحقيقى » ، وهو وحده الذى يستطيع أن يكون فكرة تامة صحيحة عن « معنى » حوارهما ! . . . وهذه الفكاهة — فيما يقول ماكس شلر — هى مع الأسف شىء أكثر من مجرد فكاهة ، لأنها تعبر عن حقيقة لا نزاع فيها على الإطلاق . فليس من شأن « التعاطف » أن يصهر الذوات فى بوتقة واحدة ، أو أن يذيب الفوارق الفردية القائمة بين الشخصيات ، بل لا بد لنا من أن نفهم « التعاطف » على أنه مشاركة وجدانية تفترض الانفصال بين الذوات ، وتظل محتفظة بتلك المسافة أو ذلك البعد الذى يفصل بين الشخصيات . ومعنى هذا أن التعاطف الحقيقى هو أبعد ما يكون عن العدوى الوجدانية أو الامتزاج

---

(1) Max Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», Paris, Payot, 1950, pp. 22—23.

العاطفى ، ما دامت المشاركة لا تقتضى وجود « هوية » جوهرية بين الأشخاص ، بل هى تفترض — على العكس — وجود اختلاف جوهرى بينهم .

والواقع أن تعاطفى مع الآخرين لا يعنى أن سرورهم قد أصبح سرورى ، أو أن ألمهم قد أصبح ألمى ، بل هو يعنى أننى أشارك فى مسرات الآخرين بوصفها مسراتهم ، وأننى أشارك فى آلامهم بوصفها آلامهم . فليس فى التعاطف الحقيقى أى تقمص وجدانى أو اندماج عاطفى (كما زعم بعض المفكرين من أمثال ليبس Lipps) ، بل لا بد من أن تظل المسافة الفنومنولوجية التى تفصل بين الذوات قائمة فى مثل هذا النوع من المشاركة الوجدانية . حقاً إن هناك حالات عدوى وجدانية Contagion Affective تنتقل فيها إلينا آلام الآخرين أو مسراتهم ، فتصبح آلامنا نحن ومسراتنا نحن ، كما هو الحال مثلاً حينما نتردّد على أوساط كئيبة يشيع فيها الحزن فلا نلبث أن نجد أنفسنا مكتئبين ، أو حينما نختلف إلى أماكن الضحك التى تشيع فيها روح البهجة فلا نلبث أن نجد أنفسنا مسرورين ، ولكن من المؤكد أن هذه العدوى الوجدانية ليست من التعاطف فى شىء . والسبب فى ذلك أن هذه العدوى الوجدانية لا تنطوى على أية مشاركة حقيقية فى خبرات الآخرين ، أو أى اتجاه وجدانى من أجل العمل على فهم موقف الآخرين ، بل هى مجرد حالة سلبية تنتقل فيها إلينا انفعالات الآخرين بطريقة لا إرادية ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الفتيات المراهقات حين تنفجر الواحدة منهن ضاحكةً ، فلا تلبث الأخريات أن يضحكن ضحكاً عالياً متواصلاً دون أن يقوم بينهن أى تعاطف وجدانى حقيقى . وعلى حين أن التعاطف يستلزم قصداً وجدانياً أو اتجاهاً عاطفيًّا بإزاء آلام الآخرين أو مسراتهم Intention ، نجد أن هذه العدوى الوجدانية إنما تتحقق فى مجال « الحالات الوجدانية » États Affectifs دون أن تكون هناك أية معرفة متعلقة بمسرات الآخرين أو آلامهم لدى الأشخاص الذين يتعرضون لها . وما نسميه باسم « العواطف الجماعية » إنما هو فى كثير من

الأحيان مجرد انتشار لبعض الحالات الوجدانية عن طريق مثل هـذه العدوى ، خصوصاً وأن تجمع الأفراد فى وسط اجتماعى مشترك كثيراً ما يكون هو الـكفيل بإشاعة روح التجاوب بينهم ، وتيسير انتشار بعض التأثرات الوجدانية المشتركة فيما بينهم . وليس من شك فى أنه حينما تسرى إلىّ عدوى آلام الآخرين أو مسراتهم ، فإن هذه الآلام أو المسرات تصبح بمثابة انفعالات شخصية أعانيها بوصفها آلامى الخاصة أو مسراتى الخاصة . وهنا لا نـكون بإزاء حالة تعاطف حقيقى ، مادُمْت لا أشارك فى انفعالات الآخرين بوصفها انفعالاتهم[1] .

وإن ماكس شيلر ليمضى إلى حدّ أبعد من ذلك ، فيزعم أن مشاركتنا لآلام الآخرين أو مسراتهم لا تتضمّن حالة مماثلة لتلك التى نُشارك فيها . وهو يَعْنى بذلك أننا نستطيع أن نشارك فى آلام الآخرين أو مسراتهم ، دون أن نتألم نحن أو نُسرّ بالفعل . وهنا يفرق ماكس شلر بين «الوظائف» الوجدانية و «الحالات» الوجدانية ، فيقول إن هناك فارقاً كبيراً بين واقعة شعورى بالألم ، وبين الألم نفسه . وآية ذلك أن التعاطف أو المشاركة الوجدانية الحقيقية هى بمثابة «وظيفة» fonction ولـكنها لا تنطوى على أية « حالة وجدانية » état affectif لدى الشخص الذى يستشعر التعاطف . وأنا حين أتعاطف مع (ب) من الناس ، فإن حالة (ب) الوجدانية تظل بالنسبة إلىّ حالته هو ، دون أن تنتقل إلىّ أو تولّد لدىّ حالة «مماثلة» . وهكذا تجدنى أشارك (ب) حالته الوجدانية ، دون أن تتردّد أو تتكرّر لدىّ تجربته الباطنية ، بل دون أن تتولّد فى أعماق ضميرى حالة نفسية شبيهة بتلك التى ولّدتْ فى نفسه الألم أو السرور . وما يكوّن جوهر التعاطف الحقيقى إنما هو هذه المقدرة النفسية الموجودة لدينا على التجاوب مع حالات الآخرين الوجدانية ، بحيث نستشعر سرورهم ، دون أن نصبح نحن أنفسنا « مسرورين » ، ونستشعر ألمهم دون أن نصبح نحن أنفسنا « متألمين » . وأما حين تجىء حالات الآخرين

---

(1) Max Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», p. 30.

الوجدانية فتحدث لدينا حالات وجدانية مماثلة عن طريق العدوى ، كما تولّد العلة معلولها ، فهنالك لا يمكننا أن نتحدث عن « تعاطف » حقيقي ، بل نكون بإزاء ضرب من الانتشار الوجداني الذي ليس له من التعاطف سوى مظهره[1] .

وهنا قد يعترض معترض فيقول إننا لا بدّ من أن نكون قد اجتزنا خبرات مماثلة حتى نستطيع أن نتعاطف مع حالات الآخرين الوجدانية ، ولكن ماكس شيلر يردّ على هذا الاعتراض بقوله : « إن ذلك الذي لم يستشعر قط من قبل حالة الجزع التي تسبق الموت ، يستطيع مع ذلك أن يفهم تلك الحالة ، وأن يتعاطف مع صاحبها عن طريق ضرب من الحدْس الوجداني . » . فليس من الضروري أن يكون المرء قد عانى فيما سبق كل حالات الآخرين الوجدانية ، حتى يستطيع أن يشارك فيها أو يتعاطف معها . ومعنى هذا أن لدينا — فيما يزعم شلر — ضرباً من « الحدس الوجداني » نستطيع عن طريقه أن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، حتى وإن لم يكن قد سبق لنا أن عانينا أمثالها في صميم خبرتنا الشخصية . حقاً إن الرجل السوى عاجز تماماً عن المشاركة في اللذات الحسية الدنيئة التي يستمتع بها الشخص المنحرف ، كما أنه قد لا يستطيع أن يفهم كيف يتسنى لمخلوق بشرى عادى أن يجد متعة في رؤية آلام الآخرين ، أو كيف يمكنه هو نفسه أن يشارك الرجل اليابانى لذته في أكل السمك النيء ، ولكن من المؤكد أن في استطاعة الرجل السوى أن يشارك الآخرين مشاعرهم الحيوية العادية ، نظراً لأنها تدخل في عداد الموضوعات التي تقبل المشاركة الوجدانية . وقد استطاع البشر في كل زمان ومكان أن يفهموا ذلك الحزن العميق الذي اعتور نفس المسيح في بستان جسثيمانى ، نظراً لأن هذه العاطفة الإنسانية السوية لم تكن بالنسبة إليهم سوى نموذج حي للألم البشرى في أعمق معانيه . ولو كان من شأن كل حقبة تاريخية ألا تفهم سوى مايجرى تحت سمعها وبصرها ، أو لو كان من شأن كل جماعة ألا تتعاطف إلا مع ما أحسّت به هي نفسها من

(1) Ibid., pp. 68—69.

حالات وجدانية ، لبقي البشر منعزلين فى عوالم مُغلَقة ، دون أن يتحقق أى تداخل بين خبراتهم الواقعية ، بل دون أن يقوم بينهم أى تضامن أو تماسك أخلاق . ولكننا لحسن الحظ (فيما يقول شلر) لا نحيا فى عزلة نفسية ، بل نحن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، ونشارك فى عواطفهم ومشاعرهم ، ونستطيع عن طريق هذه المشاركة أن نوسّع من حياتنا الخاصة ، وأن نتسامى بأنفسنا فوق الإطار الضيق الذى تفرضه علينا خبراتنا الواقعية . وتبعاً لذلك فإن من شأن « التعاطف » أن يقضى على وهم « التمركز الذاتى » : لأنه يجعلنا نتحرر من ذواتنا ، ونعلو على أنفسنا ، لكى يضعنا وجها لوجه بإزاء ذلك « الآخر » الذى نحاول فهم حالته النفسية .

بيد أن هذا الفهم الخاص للتعاطف قد لقى معارضة شديدة من جانب الكثير من الفلاسفة ، فقد لاحظ بعضهم أن هذه المشاركة الوجدانية التى يتحدث عنها شلر لا تخرج عن كونها مجرد وهم من أوهام العقل البشرى ، نجد له نظائر كثيرة فى حياتنا النفسية . وآية ذلك أننا نستشعر هنا عاطفة لا وجود لها إلا فى صميم نفوسنا ، ولكن بدلا من أن نفكر فى تلك العاطفة الكامنة فينا ، نندفع نحو التفكير فى مصدرها أو باعثها . وتبعاً لذلك فإننا نظن أننا نحسّ بما يجرى فى باطن نفوس أخرى ، أو أننا نستشعر بطريقة مباشرة عاطفة شخص ثالث ، فى حين أن الحقيقة هى أننا نستشعر رد الفعل أو الانعكاس الذى أحدثته تلك العاطفة فى نفوسنا . وهذا الوهم الذى نقع فيه هو — فيما يقول إدوارد هارتمان — أشبه ما يكون بالوهم الذى يقع فيه الأعمى حين يتوهم أنه يملك الإحساس بكل شىء ، لا فى يده ، بل فى عصاه ! ولعل من هذا القبيل أيضاً ذلك الوهم الذى قد يسيطر علينا فى بعض الأحيان حينما نعمد إلى نسبة طابع مكانى لموضوعات لا توجد إلا فى صميم شعورنا ، فنتصور تلك الموضوعات التى لا تخرج عن كونها مضامين لوعينا ، على أنها أشياء خارجية تشغل حيزاً فى المكان . ويستطرد هارتمان فيقول

إن التعاطف — حين يوجد بحق — فإنه يتخذ صورة تأثر وجدانى سلبى يترتب على إدراكنا لحالات الآخرين الوجدانية . ولكن هذا التأثر السلبى إنما هو مجرد عاطفة سريعة خاطفة ، لأن شعورنا بما بين الموجودات من وحدة شاملة أو « هوية كلية » إنما هو مجرد برق خاطف يشتعل على حين فجأة ، لكى لا يلبث أن ينطفىء سريعاً ، مختفياً فى طيات سُحُب الأنانية الداكنة الكثيفة !

ونحن نوافق هارتمان على أن التعاطف الذى يمكن أن يقوم بين الأفراد هو مجرد حالة سلبية ، بمعنى أنه رَجْع أو رد فعل ، لا فعل أو تصرف إيجابى. ولكننا نميل إلى الظن مع شلر بأن هذه الحالة السلبية لا تفترض وجود « هوية أصلية » بين الأشخاص ، بل هى تفترض وجود « انفصال جوهرى » بين الذوات . فأنا أتعاطف مع « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وتعاطفى معه هو مجرد وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، لا حالة وجدانية أو فعل عاطفى . وليس من شأن هذه المشاركة الوجدانية أن تحطم الحواجز التى تحول دون وصولى إلى فهم الشخصية الباطنية للآخر فهماً عميقاً : فإن التعاطف يكشف لى عن واقعية « الآخر » ويظهرنى على أن له قيمة مماثلة لقيمتى الخاصة ، ولكنه لا يُذيب شخصيته فى شخصيتى ، ولا يقضى على المسافة الجوهرية الواقعية التى تفصل بيننا ، من حيث أن كلا منا يمثل مركزاً مستقلا للنشاط الذاتى . وإذا كان ثمة فارق جوهرى بين « التعاطف » و « الحب » — كما سنرى فيما بعد — فذلك لأن التعاطف عاجز عن تحويل العلاقة السطحية الخارجية إلى علاقة عميقة باطنية ، كما يفعل الحب — . حقاً إن التعاطف مصدر هام من مصادر الحياة الاجتماعية ، لأنه يسمح لنا بأن نتفاهم مع زملائنا ، وأصدقائنا ، وأقاربنا ومواطنينا ، وأهل بلدنا ، وجماعات المنتسبين إلى حضارتنا أو تراثنا الاجتماعى ، ولكن من المؤكد أن أمثال هذه العلاقات الاجتماعية (القائمة على التعاطف) قلما تسمح لنا بأن ننفذ إلى باطن الشخصيات التى

نتعامل معها ، أو نتصل بها ، أو نُقبل عليها ، أو نستجيب لهـا ، أو نندمج في أوساطها .

وهنا تثار مشكلة الأصل فى « التعاطف » ، فنرى ماكس شلر يقرر أن عاطفة المشاركة الوجدانية تمثل وظيفة أولية للروح الإنسانية ، بمعنى أنها حافز فطرى لا يرتد إلى عمليات الحياة الفردية ، سواء أكانت محاكاة ، أم تقمصاً وجدانياً ، أم هلوسة ، أم مجرد وهم . ولكن ، على حين يسلم كل من داروين وسبنسر بأن التعاطف فطرى فى الإنسان ، نراهما يقرران أنه يمثل كسباً اجتماعياً حققه النوع البشرى . وحجة داروين فى هذا الرأى أن نشأة المشاعر التعاطفية وترقيها قد كانا ثمرة لنشأة الغريزة الاجتماعية وترقيها . وآية ذلك أن الحيوانات التى وجدت فى الحياة الاجتماعية وسيلة نافعة للمحافظة على بقاء نوعها ، لم تلبث أن فطنت إلى ما للمشاعر التعاطفية من قيمة كبرى فى تقوية أسباب تماسكها واتحادها ، بينما لم تجد أمثال هذه المشاعر أية فرصة للتكون أو الترقى لدى الحيوانات المتوحشة التى كانت تحيا حياة انعزالية منفردة . وتبعاً لذلك فإن المشاعر التعاطفية فى نظر داروين لا تخرج عن كونها مجرد « ظواهر مصاحبة » للحياة الاجتماعية ، أعنى أنها مجرد أعراض للغريزة الاجتماعية التى تدفع بالحيوان إلى الانضمام للقطيع . وبمجرد ما تتكون المشاعر التعاطفية ، فإنها سرعان ما تقوى وتترقى بتزايد مصالح أفراد الجماعة ، فلا تلبث المشاركة الوجدانية أن تنمو بنمو الحياة العقلية ، وتزايد درجة التضامن بين أبناء المجتمع الواحد ، واتجاه الصراع من أجل البقاء نحو الطبيعة بدلا من استمراره بين الأفراد أنفسهم . ومن هنا فإن هربرت سبنسر يقرر أن تطور الإنسانية سائر حتما فى طريق ازدياد التعاطف وترقى الإيثار ، على حين أن الأنانية وانعدام المشاعر التعاطفية يمثلان ظاهرة تخلفية تعبر عن ضرب من النكسة أو الارتداد نحو طور الهمجية . وما دامت الإنسانية سائرة فى طريق التقدم ، فإن الهدف المثالى الذى تسعى سائر الجماعات نحو بلوغه

هو القضاء على الحروب ، وتحقيق الاستقرار الصناعى ، وتوفير أسباب التوازن الاجتماعى .

بيد أن نظرية كل من داروِن وسبنسر فى تفسير نشأة التعاطف ، إنما تنطوى فى الحقيقة على خلط واضح بين « المشاركة الوجدانية » و « العدوى الوجدانية » . فليس من التعاطف فى شىء أن تنتقل الانفعالات أو العواطف التى يستشعرها حيوان ما إلى حيوان آخر ، وليس من التعاطف فى شىء أيضاً أن تتنوّع أشكالُ « العلاقات الاجتماعية » القائمة بين أفراد الجماعة الواحدة . وأبسط دليل على أن « التعاطف » لا يسير دائماً جنباً إلى جنب مع نمو الحياة الاجتماعية ، أن عواطف كالقسوة ، والوحشية ، والخبث ، والغيرة ، والحسد ، والتشفّى ، والتلذذ برؤية آلام الآخرين (وما إلى ذلك) هى جميعاً مما ينشأ فى كنف الحياة الاجتماعية ، نتيجة لإدراك حالات الآخرين الوجدانية . ومعنى هذا أن نموّ الحياة الاجتماعية لا يؤدّى بالضرورة إلى تقوية أواصر التفاهم والمحبة والمشاركة بين الأفراد ، بل هو قد يؤدّى أيضاً إلى تزايد أسباب التعارض والنزاع والعداوة بينهم . وآية ذلك أن المشاركة قد تتخذ صورة سلبية ، فيتألم المرء لمسرات الآخرين ، ويُسَرّ لآلامهم ، بدلاً من أن يفرح لفرحهم ويتألم لألمهم . وفى هذه الحالة لا يمكن لأحد أن يزعم أن مثل هذه المشاركة الوجدانية تنطوى على أية قيمة إيجابية ، فضلاً عن أننا لا نستطيع أن ندّعى أن تقدم الحياة الاجتماعية (أو الحضارة البشرية بصفة عامة) قد اقترن بتزايد مظاهر الإيثار ، والتعاطف ، والمحبة . ومن هنا فإن ماكس شلر لم يجانب الصواب حين قال إن تقدم الحضارة البشرية قد اقترن بتزايد « فضائل » الإنسان ، ولكنه قد اقترن أيضاً بتزايد « رذائله » .

أما فيما يتعلق بما زعمه داروِن من أن المشاعر التعاطفية هى مجرد « ظواهر عرضية » تصاحب نمو « الغريزة الاجتماعية » ، فإن شلر يردّ على هذا الزعم بقوله إن إدراكنا لغيرنا من الكائنات الحية الأخرى بوصفها كائنات حية ، ومشاركتنا

لها فى وقائعها النفسية ، ليسا ثمرة للحياة الاجتماعية ، بل هما (فى صورة أو أخرى) مجرد هبة كامنة فى كل ما هو حىّ . فليس التعاطف نتيجة للحياة الاجتماعية ، بل هو شرط لكل « تطبّع اجتماعى » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن الحياة فى الجماعة ، فإننا نعنى « وجود الأفراد بعضهم من أجل البعض الآخر » . ومن هنا فإنه لا موضع للحديث عن علة ومعلول بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والمشاركة الوجدانية فى الحياة النفسية للآخرين ، بل كل ما يمكن قوله هو أن ثمة علاقة تآزر متبادل بين نموّ الحياة الاجتماعية وترقّ ملكة المشاركة الوجدانية ، دون أن تكون الأولى منهما علّة تجريبية لتكوّن الثانية أو تطورها .

والواقع أنه إذا كان من الخطأ أن نعتبر « التعاطف » ظاهرة ثانوية تصاحب خبرات أخرى (سواء أكانت نفسية أم اجتماعية) ، فذلك لأننا كثيراً ما نتعاطف مع حالات وجدانية لم يسبق لنا اختبارها سيكولوجياً ، أو الاستجابة لها فى صميم حياتنا الاجتماعية . ولولا هذه القدرة الحيوية الموجودة لدينا على مشاركة الغير وفهم مواقفهم النفسية والاجتماعية ، لكان كل فرد منا مجرد سجين يحيا أسيراً لتجاربه الخاصة وخبراته الذاتية . حقاً إن كثيراً من الفلاسفة المعاصرين — من أمثال سارتر وألكييه وغيرها [1] — يتوهمون أن « الانفصال » هو الكلمة الأخيرة فى قصة الوجود البشرى (كما سبق لنا القول) ، ولكن هؤلاء أنفسهم مضطرون إلى الاعتراف بأن هذا « الانفصال » يفترض اتصالاً سابقاً ، أو على الأقل « إمكانية الوجود من أجل الآخرين » l'être pour autrui . ومن هنا فإن إنكار أهمية « التعاطف » فى حياة الموجود البشرى إنما يؤدى فى خاتمة المطاف إلى حَبْس كل ذات فردية فى قوقعة صلبة ، وكأن من المستحيل على « الأنا » أن يتجرد من تجاربه الذاتية لكى يدرك « الآخر » أو يتعاطف معه ! ولكن

(١) ارجع مثلا إلى كتاب ألكييه Alquié : « الحنين إلى الوجود » La Nostalgie de l'Etre (سنة ١٩٥٠) للوقوف على نقده لفكرة شلر فى « التعاطف » ، وتأكيده للانفصال بين الذوات (الفصل الرابع) .

التاريخ نفسه يروى لنا أن بوذا كان ربيب النعمة والثراء، وأنه كان يحيا فى وسط حافل بالمتع واللذات، ولكنه مع ذلك لم يلبث أن تفتح لكل ما فى الوجود من ألم وشقاء، حينما وقعت عيناه على بعض نماذج بشرية للمرض والفقر. وحسبنا أن نقرأ رواية تولستوى المسماة باسم «السيد والرقيق» لكى نرى المالك الإقطاعى المتكبّر المتجبّر يتناسى أنانيته، ويتجرد من طغيانه، حين يقع بصره على منظر رقيق الأرض المريض الذى كاد البرد أن يفتك به، فأصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت! وهكذا تفتّح قلب هذا السيّد المستبدّ لآلام عبده، فصار قديراً على رؤية ما ظل عاجزاً طوال حياته عن رؤيته، وأصبح فى وسعه أن يفهم ما استحال عليه فهمه خلال سنين عديدة. ولا نرانا فى حاجة إلى الاسترسال فى ذكر أمثال هذه النماذج السامية، فإن حياتنا العادية نفسها حافلة بالأمثلة الكثيرة التى تشهد بأن «التعاطف» قد ينبثق فى نفوسنا على حين فجأة دون أن تكون ثمة سوابق نفسية تبرّر ظهوره فى هذه اللحظة دون تلك. وقد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء آلام كبرى يعانيها الآخرون فلا نكاد نتجاوب مع أصحابها، بينما قد تجئ أحداث تافهة — فى مناسبات أخرى — فتولّد لدينا استجابة وجدانية عنيفة يظل تأثيرها حيًّا فعالا فى نفوسنا أمداً طويلاً من الزمن، وكأننا بإزاء نور ساطع جاء على حين فجأة فبدّد ظلمات غرفة مُعتمة، أو كأننا بإزاء ريح عاصف هبّ على غير انتظار ففتح النوافذ المغلقة!

ولسنا نريد أن نتوقف طويلاً عند دراسة الوظيفة الأخلاقية للتعاطف، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن بعض فلاسفة الأخلاق من أمثال آدم سميث Adam Smith قد أرجعوا كل المشاعر الأخلاقية إلى عاطفة «المشاركة الوجدانية». وحجة أصحاب هذا الرأى أن «محبة القريب» إنما ترتدّ فى نهاية الأمر إلى عملية التعاطف معه، بحيث نتألم لألمه، ونفرح لفرحه. فليس فى وسعنا (فيما يقول آدم سميث) أن نكون أى حكم أخلاقى، اللهمّ إلاّ إذا أقمناه على دعامة من التعاطف. ولئن كان الإنسان قد يصدر بعض الأحكام الأخلاقية على نفسه، إلاّ أن هذه

الأحكام لا تخرج عن كونها تقييمات غير مباشرة يضع فيها الإنسان نفسه موضع الآخرين ، فيتأمّل سلوكه ، ويحكم على نفسه بعينَىْ «الآخر» الذى يتعاطف معه . . . ومعنى هـذا أن المرء لا يُصْـدر على نفسه أحكاماً أخلاقية — إيجابيّة كانت أم سلبية — اللهم إلاّ حين يشارك « الآخر» (أو المُتأمِّل) كراهيتَه ، أو غضبَه ، أو حُنقَه ، أو استياءه ، أو ما إلى ذلك من العواطف التى يستشعرها بإزائه (هو) . وتبعاً لذلك فإن ما نسمّيه باسم « تبكيت الضمير » إنما هو ثمرة لذلك الفعل المباشر الذى يُحْدثه فى نفوسنا موقفُ الآخرين السلبى بإزائنا . ويمضى أصحاب هذا الرأى إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إنّ جميع القيم الأخلاقية لا يمكن أن تُعَدّ قيماً بمعنى الـكلمة ، اللهم إلاّ إذا أمكن إرجاعها إلى عاطفة « المشاركة الوجدانية » . ومن هنا فإن « المحبة » فى رأيهم هى أولى الفضائل ، لأنها ترتدّ بطريقة مباشرة إلى « التعاطف » .

بيد أن أصحاب هذه النظرية ينسون أو يتناسون أن المشاركةالوجدانية الخالصة — من حيث هى كذلك — لا تنطوى فى ذاتها على أية صبغة أخلاقية . وعلى حين أن فـكرة « القيمة » — كما يقول ماكس شلر — متضمّنة منذ البداية فى أفعال الحبّ (أو الـكراهية) ، نجد أن التعاطف لا يعير « القيمة » أى اهتمام . فأنا — مثلا — قد أشارك « الآخر » آلامه أو أفراحه ، دون أن يكون لهذه الآلام أو الأفراح فى ذاتها أية صبغة أخلاقية (أو أية قيمة خلقية) . وأما «محبة القريب» بمعناها الصحيح فإنها قد تدفعنى إلى التألم لبعض المسرّات التى يستشعرها هذا الشخص ، كأنْ أراه مثلا يقسو فى معاملته للآخرين ، أو يتلذّذ برؤية آلام الغير ، فلا أجدُ بدأً من أن أحزن لمسلـكه هذا . وأما حين أشارك (ا) سروره لرؤية الآلام التى يعانيها (ب) من الناس ، فإن هذه المشاركة لا يمكن أن تُعَدّ من كرم الأخلاق فى شىء . وتبعاً لذلك فإن ثمة فارقاً جوهرياً بين «المحبة» و «التعاطف» : لأن الحب فعل تلقائى يتعلق بقيمة أخلاقية ، أو ينصبّ على قيمة أخلاقية ، فى

حين أن التعاطف استجابة رَجْعية لا تنصبُّ فى ذاتها على أية قيمة أخلاقية . وعلى الرغم من أن فلاسفة التعاطف هم على حق حين يقولون ان حكم الإنسان على نفسه مُتأثّر الى حدّ كبير بأحكام الآخرين عليه ، الاّ أن هذا لا يعنى أن كل ما يصدره الإنسان من أحكام ذاتية على نفسه هـو بالضرورة وليد التعاطف أو المشاركة الوجدانية . ولو صحت هذه النظرية ، لـكان من واجب البرىء الذى تدينه الجماعة أن يشعر فى قرارة نفسه بأنه مذنب ، ولـكان من حق المذنب الجرىء الذى تبرّئه الجماعة (نظراً لبراعته فى اظهار نفسه بمظهر الحَمَل الطاهر) أن يعتقد فى قرارة نفسه بأنه برىء . ولـكن التجربة تشهد بأننا لا ننسب إلى المجتمع فى العادة مثل هذه « القدرة المطلقة » ، وبالتالى فإننا قلّما نرجع سائر الأحكام الأخلاقية الى مبدأ المشاركة الوجدانية ، أو التعاطف مع الآخرين .

وربّما كان الخطأ الأكبر الذى وقعت فيه معظم المذاهب الأخلاقية الإنجليزية هو أنها قد حاولت أن ترجع «المحبة» الى «التعاطف» أو «المشاركة الوجدانية» . والأصل فى هذا الخَلْط بين المفهومين أن « المحبة » I'amour فى الفلسفة الخلقية التى نادى بها أمثال آدم سمث وبينْ Bain وغيرهما ،قد فُهِمَتْ بمعنى « الإحسان » bienveillance أو« الأريحية » أو « حب الخير » ، فى حين أن مفهوم « الخير » le bien ليس بالضرورة عنصراً أساسياً جوهرياً من عناصر « الحبّ » . وآية ذلك أن الحب — كما يقول ماكس شلر — يتركز دائماً حول قيم شخصية ايجابية ، دون أن يقيم « للخير » أى وزن ، اللهم الاّ من حيث أن هذا « الخير » نفسه قد يمثل هو الآخر قيمة شخصية . وهنا يقرر شلر أننا قد نحبُّ «أشياء» لا موضع للحديث عنها بوصفها قابلة لتلقّى أمارات الإحسان أو مظاهر الأريحية ، كما هو الحال مثلا حينما نـكون بإزاء حبّ « الله » ، أو حبّ « الجمال » ، أو حبّ « الفن » ، أو حب « العلم » . . . الخ . ولـكنْ لما كانت الأخلاق المسيحية قد جعلت من « المحبة » واجباً ، فقد اختلطت « المحبّة » على الـكثيرين بالإحسان أو الأريحية

أو الرحمة ، حتى لقد توهم البعض أن « المحبة » هى مجرد صورة موسّعة من صور « التعاطف » أو « الشفقة » أو « المشاركة الوجدانية » .

بيد أن الملاحظ — فيما يقول شلر — أن المحبة تنصبُّ دائماً على قيمة ما من القيم ، فى حين أن المشاركة الوجدانية لا تستلزم بالضرورة مثل هذه العلاقة . ومن هنا فإن شلر يفرق بين « حب الذات » و « الأنانيـة » المحضة ، بدعوى أن حب الذات يرتبط بقيمة ما من القيم ، فليس هناك موضع — بالتالى — للتوحيد بينه وبين مجرد « التعاطف مع الذات » . وفضلاً عن ذلك ، فإن الحبَّ لا يمكن أن يُعَدَّ مجرد « وظيفة » (أعنى وظيفة إحساس أو شعور) ، بل هو فعل وحركة . وعلى حين أننا عندما نستشعر عاطفة أو إحساساً ما ، فإننا نتخذ موقفاً سلبياً ، يستوى فى ذلك أن نـكون بإزاء قيم أم بإزاء حالات نفسية ، نجد أننا عندما « نحب » ، فإننا لا نـكون بإزاء « وظيفة » أو « انفعال » ، بل نـكون بإزاء حركة نفسية وفعل روحى . ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر فنومنولوجية صرفة ، لـكان فى وسعنا أن نقول إنه يستوى أن نستشعر هذه الحركة النفسية بوصفها منبعثة من الموضوع أو من باطن الذات . أما عن « فعل » الحب نفسه ، فإنه لا يرتبط بالأنا أو « الذات » ، بل هو يرتبط بالشخص الذى لا يمكن بطبيعته أن يستحيل إلى مجرد « موضوع » للإدراك الحسى . هذا الى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى الحبّ باعتباره « نداء » appel أو « دعوة » من قِبَلِ الموضوع المحبوب ، فى حين أن هذه النَظْرة لا تنطبق بأى حال من الأحوال على العاطفة المحضة أو الشعور الخالص . ولعلّ هذا هو السبب فيما ذهب اليه أرسطو قديماً من أن « الله يحرك العالم على نحو مايُحرِّك المعشوقُ العاشق» (كتاب ما بعد الطبيعة) . والحق أن الحب انما هو أولاً وقبل كل شىء « فعل تلقائى » actc spontané ، وهذه الحقيقة تَصْدُق على « الحب المتبادل » نفسه ، كائنة ما كانت الحوافز التى عملت على ظهوره . وأما « التعاطف » فإنه — على العكس — استجابة أو ردّ

فعل ، بمعنى أنه موقف ترجيعى Réactive . وعلى حين أننا لا نستطيع أن « نتعاطف » (فيما يقول شلر) إلاّ مع كائنات حاسّة أو قديرة على الإحساس ، نجد أن « الحب » غير مقيد بمثل هذا الشرط ، بدليل أننا قد نحب موجودات لا تتمتع بأى إحساس أو شعور أو إدراك . . . الخ .

حقاً إن ثمة روابط وثيقة بين الحب والتعاطف ، ولكن هذه الروابط (فى نظر شلر) تنحصر فى حقيقة واحدة رئيسية ألا وهى أن الحب هو الدعامة القوية التى ترسى قواعد التعاطف ، بحيث أنه إذا انعدم الحب انعدم بالتالى معه كل تعاطف . هذا إلى أن اتجاه التعاطف يساير بكل دقة اتجاه الحب ، بمعنى أنه حيثما تركز الحب (سواء أكان ذلك على القشرة السطحية للموضوع ، أم فى قراره الشخصى العميق ، أم فى مشاعره الحسية ، أم فى مشاعره الحيوية ، أم فى مشاعره الروحية) ، فهناك أيضاً لا بدّ من أن يتركز التعاطف . وتبعاً لذلك فإننا لا نتعاطف مع الآخرين (فى معظم الأحوال) الاّ بقدر ما نحبُّهم ، فضلاً عن أن عمق تعاطفنا يتناسب تناسباً طرديا مع عمق محبتنا . ومن هنا فإننا حين لا نشعر بحب عميق نحو الموضوع الذى يدفعنا إليه تعاطفنا ، فإن هذا التعاطف نفسه سرعان ما يزول ، أو هو على أى الحالات يظل عاجزاً عن الوصول إلى أعماق الشخص . ولكنَّ هذا لا يعنى — فيما يقول ماكس شلر — أنه لكى نتعاطف مع أى موضوع ، فإنه لا بُدَّ لنا بادىء ذى بدء من أن نحبَّه . وآية ذلك أننا قد نتعاطف مع إنسان لا نشعر نحوه بأى حب ، كما قد يحدث مثلاً حينما نشفق على شخص ما ، دون أن يكون فى موقفنا منه أى أثر من آثار الحب . ومع ذلك ، فإن ثمة ضرباً من « الحب » يكمن فيما وراء هذه المشاعر التعاطفية ، لأننا قد نحب النوع الذى ينتسب إليه هذا الإنسان ، أو الشعب الذى ينحدر منه ، أو الوطن الذى ينتمى إليه ، أو السلالة التى يرجع إليها نَسَبُه . . . الخ . وفى كل هذه الحالات ، يكون هناك حبٌ شامل أو محبة كبرى هى التى تطوى فى ثناياها فعل التعاطف أو المشاركة

الوجدانية . وإذن فإنه لا بدّ لفعل التعاطف — إذا أريد له أن يكون شيئاً أكثر من مجرد « فهم » أو « تكرار وجدانى » — من أن يجيء متضمَّناً في فعل من أفعال « الحبّ » .

ولكنْ ، على الرغم من أنه قد يكون فى وسعنا أن نستشعر ضرباً من التعاطف نحو شخص لا نكنُّ له أى حبّ ، إلاَّ أنه ليس من الممكن على الإطلاق ألا نستشعر ضربا من التعاطف نحو الشخص الذى نحبُّه . ومعنى هذا أن فعل الحب هو الذى يحدِّد بدرجة اتساعه (أو امتداده) الدائرةَ التى يمكن لتعاطفنا أن ينتشر فى محيطها . ولا ترانا فى حاجة إلى القول بأنه يستحيل علينا أن نبغض ونتعاطف فى وقت واحد : فإن من الواضح أننا حينما نبغض شخصا ما من الأشخاص ، فإننا نستشعر ضربا من الغبطة أو السرور لرؤية آلامه ، فضلاً عن أننا قد نحسُّ نحوه بجملة من العواطف الشريرة ، كالحقد والحسد ، والغيرة ، والتشفِّى . . . الخ . هذا إلى أننا حينما نتعاطف مع شخص لا نحبُّه ، فإن الشخص الذى نتعاطف معه أو نشفق عليه ، قد يعتبر « تعاطفنا » أو « شفقتنا » ضرباً من الإهانة له ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الشفقة الحقيقية إنما هى تلك العاطفة التى تصدر بدافع من المحبة الشخصية ، لا لمجرد أداء واجب ، أو بدافع من الرحمة أو الإحسان إلى البشرية بصفة عامة . والظاهر أن الإعلاء من شأن « الألم » هو الذى حدا بالبعض — فيما يرى ماكس شلر — إلى إرجاع المحبة — بصفة عامة — إلى التعاطف أو الشفقة . ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن موضوع الحب الحقيقى ليس هو آلام الشخص الذى يتعذب ، بل هو تلك القيم الإيجابية الباطنية فى أعماق الشخص الذى نُحاول — على العكس — أن نُخَلِّصه من آلامه . وهكذا يَخْلُص شلر إلى رفض كل محاولة يراد من ورائها إرجاع الحب إلى الشفقة أو التعاطف أو أية صورة أخرى من صور المشاركة الوجدانية .

تلك هى نظرة الفيلسوف الألمانى الفنومنولوجى ماكس شلر إلى الصلة بين الحب

والتعاطف . ونحن نوافق شلر على ضرورة التفرقة بين « الحب » و « المشاركة الوجدانية » ، فإن من المؤكد أن التعاطف كثيراً ما يكون عابراً سطحياً ، في حين أن المحبة تهدف دائماً إلى اختراق القشرة السطحية من أجل النفاذ نحو النواة العميقة للشخصية . ومن هنا فإن شلر محق حين يقرر أن التعاطف عاجز عن أن يحوِّل العلاقة السطحية الظاهرية إلى علاقة عميقة باطنية ، على نحو ما يفعل الحب . هذا إلى أن شلر لم يجانب الصواب أيضاً حينما ذهب إلى ربط الحب بالقيم ، وفصل التعاطف عن سائر النظرات التقويمية . وآية ذلك أن الحب الذى قد نكنُّه مثلاً نحو آثم أو مجرم لا يمكن أن يكون بمثابة تعاطف مع مشاعره الشريرة أو عواطفه الخبيثة ، بل هو ضرب من الاتصال المباشر بما يملكه هذا المجرم أو الشرير من صفات إيجابية ، منظوراً إليها فى أسمى صورة من صورها . وفضلاً عن هذا وذاك ، فقد نجح شلر فى التمييز بين الحب والتعاطف من حيث الدلالة النفسية لكل منهما ، إذ بيَّن لنا بوضوح أن التعاطف وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، فى حين أن الحبّ فعل تلقائى أو حركة نفسية .

بيد أن رغبة شلر الحادّة في التفرقة بين المحبة والتعاطف ، قد دفعته إلى القول بأن التعاطف لا يكون إلا مع موجودات قديرة على الإحساس ، فى حين أن الحبّ لا يعرف مثل هذا التحديد ، بدليل أنه قد يتجه نحو موضوعات لا تملك حساسية وجدانية أو مقدرة عاطفية ، كالجماد أو الطبيعة أو الجمال أو الفن . . . الخ . ولكن شيلر يتناسى أن للحب طابعا شخصيا يجعل منه منذ البداية خبرة ذاتية نتعرف فيها على « الآخر » بوصفه « شخصاً » ، فتقوم بيننا وبينه علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و «والأنت» . حقاً إننا قد نحب « الوطن » أو « المجتمع » أو « الإنسانية » أو « الله » أو « القيم » أو ما إلى ذلك ، ولكن كل هذه الصور اللاشخصية من الحبّ إنما تخفى وراءها رابطة شخصية تجمعنا بذات حية أو ذوات مشخصة تمثِّل فى نظرنا تلك الموضوعات

المجردة . ومهما وقع فى ظن شلر أننا نحبّ أشياء عديدة لا تكاد تمتُّ بأدنى صلة إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أن قيم تلك الأشياء لا تكاد تنفصل عن قيمة الإنسان . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أننا قد نحب الطبيعة ، أو الفن ، أو الله ، أو العلم ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الإنسان حين يتعلق بأمثال هذه الموضوعات ، فإنه يسقط عليها عواطفه ومشاعره ، بدليل أننا لا نحبّ الطبيعة إلّا حية ، ولا نعبد الله إلّا بوصفه كائناً مشخّصاً ، ولا نعشق الفن إلّا باعتباره ظاهرة بشرية ، ولا نخلص للعلم إلّا من حيث هو رسالة إنسانية تجسّمت فى شخصيات علماء كباستير وكوخ وإديسون ونيوتن وأينشتين ومدام كورى . . . الخ . وعلى كل حال ، فإننا لسنا هنا بصدد البحث عن ماهية الحب ، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى الصبغة الإنسانية التى تتسم بها كل الاستجابات الوجدانية للموجود البشرى ، سواء أكانت شفقةً أم تعاطفاً أم حُبّاً . ولكننا إذا كنا قد حرصنا مع ذلك على التمييز بين التعاطف والحب ، فذلك لأن خبرتنا العادية نفسها قد أظهرتنا منذ البداية على أنه لا وجه للمقارنة بين التعاطف والحب من حيث الكيف ، والتنوّع ، والعُمْق . وهكذا نعود فنقرر أن التعاطف عاجز عن تخطّي العوائق التى تفصلنا عن الآخرين ، فى حين أن الحب يتجه أولًا بالذات نحو القرار الباطنى العميق لذلك « الآخر » الذى نبغى النفاذ إليه .



الباب الثاني

أشكال الحب



الفصل الرابع

الأمومة

(أو حب الأم لطفلها)

قد يعجب القارئ — لأول وهلة — حين يرانا نمضى مباشرة إلى دراسة « أشكال الحب » ، دون التوقف عند الحديث عن « ماهية الحب » . وربما كان للقارئ بعض العذر فى هذا التعجب ، فقد اعتاد الباحثون أن يعرّفوا موضوع دراستهم ، قبل أن يشرعوا فى الحديث عن أشكاله . ولكن دراستنا السابقة لما سميناه باسم « أشباه الحب » ، قد أظهرتنا على أن « الحب » علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و « الأنت » . فلا بأس من أن نحاول اختبار صحة هذا التعريف المؤقت عن طريق تطبيقه على بعض الأشكال الرئيسية من ضروب الحب . وسيرى القارئ أن « الأنت » الذى يتجه نحوه الحب قد يكون أدنى من « الأنا » ، أو قد يكون مساوياً له ، أو قد يكون أعلى منه ، ولكنه فى كل هذه الحالات لا بد من أن يتخذ صورة « شخص » ينتزعنا من أنانيتنا ، ويضطرنا إلى الاعتراف بما له من أهمية مطلقة . فالأم التى تحب طفلها ، والإنسان الذى يحب أخاه الإنسان ، والمتصوف الذى يناجى خالقه مناجاة العاشق للمعشوق : كل هؤلاء إنما يضحّون بأنانيتهم ، ويحطمون قيود تمركزهم الذاتى ، لكى يهبوا أنفسهم لذلك « الآخر » الذى أصبحوا يعيشون من أجله ، ولكى ينعموا بعذوبة تلك « الحياة المزدوجة » التى تقوم على الأخذ والعطاء .

وهنا قد يقول قائل : « ولكن أى تبادل ذلك الذى تتسم به علاقة الأم بطفلها ؟ ألسنا هنا بأزاء ظاهرة غريزية تقوم على أساس بيولوجى محض ؟ » .

وردّنا على هذا الاعتراض أن الأمومة أولاً ليست مجرد غريزة حيوانية ، وأن علاقة الأم بطفلها ثانياً علاقة ثنائية تقوم هي الأخرى على التبادل والتجاوب . ونحن لا ننكر — بطبيعة الحال — أن دافع الأمومة الذى يربط الأم بصغارها منذ البداية هو دافع غريزى وثيق الصلة ببعض الحاجات العضوية والضرورات الفسيولوجية . ولكننا نلاحظ — فى المملكة الحيوانية — أن الأم لا تبقى متعلقة بأبنائها ، اللهم إلا طالما كانوا صغاراً يحتاجون إلى رعايتها . وأما حين يصبح الحيوان الصغير قديراً على الاستقلال عن أمه ، والنهوض بحاجاته الخاصة ، فهنالك لا يلبث دافع الأمومة أن يضعف ، لكى ينتهى به الأمر إلى الزوال تماماً فى خاتمة المطاف . وقد تختلف مظاهر « الأمومة » باختلاف الفصيلة التى ينتسب إليها الحيوان ، ولكن الملاحظ عموماً أن دافع الأمومة عند الحيوان هو مجرد مظهر غريزى حيوانى يعبر عن عملية فسيولوجية محددة . وأما لدى أنثى الإنسان ، فإن دافع « الأمومة » هو إلى حد كبير عملية فسيولوجية ترتبط بالكثير من الأرجاع الانفعالية التى لا تخلو من تعقيد[1] . وليس معنى هذا أن الأمومة البشرية لا تخضع لمجموعة من الشروط الهرمونية ، والفسيولوجية ، والغرزية — كالأمومة الحيوانية سواء بسواء — ، وإنما كل ما هنالك أن بعض العوامل الحضارية والاجتماعية قد انضافت إلى غريزة الأمومة عند الإنسان ، فجعلت منها ظاهرة إنسانية معقدة ، كما سنرى بالتفصيل بعد حين .

بيد أن بعضاً من الباحثين يميل إلى القول بأن حب الأم لطفلها هو مجرد امتداد لأنانيتها أو حبها لذاتها . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون مع إدوارد هارتمان Hartmann أن حب الأم لطفلها هو صورة من صور غريزة المحافظة على البقاء ، لأنه ليس هناك فاصل لدى الأم بين جسدها وجسد طفلها . ولكن الملاحظ أنه حتى

---

(١) زكريا ابراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٦—١١٧ . وانظر أيضاً :

H. Deutsch : « Psychology of Women, » Vol. II., Ch. I., pp. 13-14.

قبل أن يولد الطفل ، فإن الأم ترى فيه موجوداً مستقلا متمايزاً عنها ، بدليل أنها قد تستشعر مخاوف طبيعية تدور حول إمكان حدوث « سقط» يؤدى إلى نزول الجنين قبل أوانه . ومهما يَكُنْ من أمر ذلك « الاتحاد البيولوجى والفسيولوجى » الذى يتم بين الأم والطفل طوال مدة الحمل ، فإنه ليس ثمة ما يبرر القول بأن عاطفة الأمومة هى مجرد استمرار لغريزة المحافظة على البقاء . حقاً إن بعض الأمهات قد يشعرن أثناء الحمل بوجود امتزاج سحرى عجيب بينهن وبين الطفل ، وكأن ذات الأم قد ذابت تماماً فى ذات الطفل ، ولكن من المؤكد أن هذا الشعور الوهمى الذى يرجع إلى تآزر العمليات العضوية المتحكمة فى حاجات كل من الأم والطفل لا يكفى للقول بأن ذات الأم وذات الطفل قد استحالتا إلى ذات واحدة ! ولئن كانت الأمهات النرجسيّات كثيراً ما يجعلن من « الأمومة » مجرد صورة من صور « العشق الذاتى » ، إلا أن الأمومة الصحيحة إنما هى تلك التى تحب فيها الأم طفلها لذاته ، لا لذاتها . ومثل هذه الأمومة تقتضى حتماً اعتبار ذات الطفل ذاتاً مستقلة ، دون العمل على إلحاقها دائماً بذات الأم[1] .

والواقع أنه إذا كانت الغريزة المَحْضة قد تدفع بالأم إلى العمل على زيادة حاجة الطفل إليها ، وكأنما هى تريد من جديد أن تعيده إلى أحشائها ، حتى تحميه وتقيه شر أخطار العالم الخارجى ، فإن الأمومة الصحيحة إنما هى تلك التى تحرص على نمو الطفل وترقيه ، وكأن غاية الأم أن تضمن لطفلها أسباب الانفصال والاستقلال . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن عاطفة الحب (أو الصلة الغرامية) هى على النقيض تماماً من عاطفة الأمومة (أو صلة الأم بطفلها) : لأن الحب يقوم على اندماج شخصين كانا منفصلين ، فى حين أن الأمومة تستلزم انفصال شخصين

---

(1) M. Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», Payot, 1950, pp. 46—47.

كانا مندمجين[1] . ولعل هـذا هو السبب فى أن الأمهات النرجسيّات كثيراً ما يسئن إلى مستقبل أطفالهن ، إذ يعملن بحنانهن الزائد ، وعنايتهن الفائقة ، على تقوية وشائج « الحبل السرى » السيكولوجى الذى يربط بينهن وبين أطفالهن ! وإذا كانت « الأمومة » كثيراً ما تبدو فى نظر بعض النساء بمثابة مهمة شاقة ، فذلك لأنها تنطوى على مظاهر صراع عديدة : صراع بين مطالب الذات وخدمة النوع ، وصراع بين ميل الأم للمحافظة على اتحادها بالطفل ونزوع الطفل نفسه نحو التحرر والاستقلال ، وصراع بين نرجسية الأم وضرورة التضحية وبذل الذات فى سبيل الطفل ، وأخيرا صراع بين حب المرأة لنفسها وحبها لطفلها بوصفه ذاتاً مستقلة . وهذا هو السبب فى أن حب الأم ، حين يكون حباً صحيحاً بمعنى الـكلمة ، فإنه يقمع الغريزة الحيوانية البحتة ، لـكى يتركز حول الطفل بوصفه موجوداً مستقلا ينزع نحو الخروج من ظلمة الحياة العضوية الخالصة ، من أجل الوصول بالتـدريج إلى نور الوعى أو الشعور . وهنا يكون مَثَل حب الأم كمثل أى حب آخر ، من حيث انه ينظر إلى الطفل بوصفه « حدًّا يراد الوصول إليه » terminus ad quem ، لا كما تفعل الغريزة التى تعده مجرد « حدّ يراد الابتداء منه . » terminus a quo .

وثمة نظريات تفسر « الأمومة » على أنها مجرد « امتزاج وجدانى » يتم بين الأم من جهة ، وبين دوافع الطفل ومطالبه وحاجاته العضوية من جهة أخرى . وأصحاب هذا الرأى يميلون إلى القول بأن كل وجود الأم منحصر فى إدراكها للعوامل الغريزيّة التى تتحكم فى علاقتها بالطفل . ولـكننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى هذه العوامل الغريزية فإننا نقع حتماً فى خطأ فادح لو تصورنا أن الأفعال التى تقوم بها الأم حين ترعى أبناءها وتعنى بهم إنما هى وليدة خبرة مباشرة تعيشُ فيها الأم بطريقة تجريبية صميم حاجات الطفل الحيوية وحالاته المتغيرة ، على نحو ما تبدو

---

(1) E. Fromm : «The Art of Loving», London, Unwin, 1962, P. 41.

لها عبر ظواهره التعبيرية . والواقع أن هذه الظواهر التعبيرية — كما لاحظ ماكس شلر — ليست سوى مجرد « أمارات جسمية » تنجح شيئاً فشيئاً — بمرور الزمن — فى إيجاد ضرب من الترابط الفائق للتجربة connexion supra-empirique بين الإيقاع الحيوى للأم والإيقاع الحيوى للطفل ، وفقاً للأدوار التى يجتازها الطفل فى مراحل نموه وتطوره . فهناك مثلا ضرب من التوافق أو التكيف بين الايقاع الذى بمقتضاه يمتلئ صدر الأم باللبن ، وهو ما يولّد لديها الحاجة إلى تفريغ ثديها ، والإيقاع الذى بمقتضاه يسيطر الجوع على الطفل . وهناك أيضاً تكيُّف مماثل بين اللذة التى تستشعرها الأم حين تقدم ثديها للطفل ، واللذة التى يستشعرها الطفل حين يرضع لبن أمه . ومعنى هذا أن هناك ضرباً من التقابل بين مظاهر غريزة إرضاع الطفل ومظاهر جوع الطفل ؛ وهذا التقابل هو الذى يسمح للأم بإدراك جوع الطفل — فى مراحله المتعاقبة — إدراكاً حدسياً مباشراً . وهناك جوانب أخرى لا زالت مجهولة لدينا ، ولكنها تثبت لنا أن الأم تملك نظاماً خاصاً من الإمارات العضوية هو الذى يسمح لها بأن تتتبع التطور الحيوى للطفل ، وهو الذى يتيح لها التعرف على حالات الطفل المتوالية بشكل أعمق وأفضل مما قد يتاح لأى شخص آخر . ومن هنا فإن الأم كثيراً ما تكون قديرة على تشخيص أمراض أطفالها بطريقة حدسية موفقة ، مما قد يدهش له الطبيب المعالج نفسه . وهذا هو السبب فى أن « حب الأم » قد اعتبر فى كل زمان ومكان « حباً فريداً فى نوعه » ، أو حباً لا سبيل إلى تعويضه ، حتى بغضّ النظر عن المنافع المادية التى تترتب عليه . حقاً إن ولادة الطفل تستلزم — كما يقول شلر — حدوث انفصال بين جسم الأم وجسم الطفل ، ولكن هذا الانفصال — على الأقل فى بداية حياة الطفل — لا يعنى حدوث قطيعة تامة أو تصدع كامل للوحدة النفسية والحيوية (السابقة للشعور) التى كانت تجمع بينهما ؛ وإنما تظل هذه الوحدة قائمة ، دون أن تصبح متوقفة بأسرها على تأويل الأم للمظاهر الحيوية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن طريق الاستعانة بنسق من الأمارات الجسمية : signes physiques .

ونحن نوافق شلر على القول بأن حب الأم هو أعلى صورة من صور الحب : فإنه لمن المؤكد أننا هنا بإزاء حب إنتاجى يقوم فى صميمه على الرعاية والمسئولية . ولكننا لا نستطيع أن نأخذ برأى شلر حين يتساءل قائلا : « ماذا عساها تريد ، تلك الأم التى تتأمل بحدَب وعطف طفلها الغارق فى سكون النوم ؟ » . أليس فى هذا القول ما قد يوحى بأن حب الأم هو مجرد تأمل وجدانى محض ، وكأن ليس ثمة فى « الحب » فاعلية تحقق ، أو نشاط يؤدى ؟ ولكننا نجانب الصواب حتماً لو تصورنا « الحب » على أنه سكون خامل نقتصر فيه على تملّى صورة المحبوب ، بدلا من أن نتصوره على أنه طاقة فعّالة تريد أن تسهم فى تحقيق ذات « الآخر » ، وتعمل على ترقى شخصية ذلك « الأنت » الذى تحبه[1] .

وهذه الحقيقة تصدق بصفة خاصة على حب الأم لطفلها : فإن هذا الحب ليس مجرد حالة سلبية انفعالية ، أو تأثر وجدانى خالص ، بل هو حالة إيجابية فعلة يرتبط فيها الوجدان بالعمل . ولما كان الإنسان كما قال أحد علماء النفس المعاصرين « إنما يحب ما يعمل من أجله ، ويعمل من أجل ما يحبه » ، فليس بدعاً أن نرى الأم تحب طفلها ، وتعمل من أجله ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجوده ، ونموه ، وترقّيه . وإذا كان «الحب» هو بمعنى ما من المعانى مسئولية الأنا عن الأنت ، فذلك لأن الإنسان لا يشعر بالمسئولية إلا نحو ما يحبه أو من يحبه ، بدليل أن المسئولية هى فى أصلها ضرب من « التجاوب » الذى يمليه على المرء اهتمامه بالموضوع المحبوب . وليس من قبيل الصدفة أن يكون الأصل الاشتقاقى لكلمة responsibility فى الإنجليزية (أو responsabilité فى الفرنسية) هو كلمة response (أو réponse بالفرنسية) التى تعنى الإجابة أو الاستجابة ، مما يدل على أن الشخص المسئول إنما

(1) Cf. M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour," 1957, p. 17.

هو ذلك الذى يسأل فيجيب ، ويرجع إليه فيستجيب ، لأنه يشعر باهتمام كبير نحو موضوع حبه ، ولأنه يعرف أن من واجبه العناية به[1] . . .

والحق أن « الأمومة » فى صميمها إنما هى وظيفة نفسية تضطلع بها المرأة حين تأخذ على عاتقها مسئولية رعاية الطفل والعمل على تربيته . ولكن ليس يكفى أن تقوم الأم برعاية طفلها والمحافظة على بقائه ، بل لابد لها أيضاً من أن تكفل له أسباب حب الحياة والتعلق بها . . . وإذا كانت التوراة قد وصفت « الأرض الموعودة » بأنها « أرض تقطر لبناً وعسلاً » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الأم الصحيحة هى تلك التى توفر لطفلها اللبن والعسل ! وليس « اللبن » سوى الرعاية والمسؤولية والمحافظة على البقاء ، فى حين أن « العسل » هو حب الحياة والتمتع بالوجود . وإذا كانت معظم الأمهات يوفرن لأبنائهن « اللبن » ، فإن قليلات هن اللائى يوفرن لهم الشهد أو العسل ! والسبب فى ذلك أنه لكى يتسنى للأم أن تكفل لطفلها « الشهد » ، فإنه ليس يكفى أن تكون هى نفسها « أماً صالحة » ، وإنما لابد لها أيضاً من أن تكون أماً سعيدة فى حياتها الخاصة . وكما أن « قلق » الأم كثيراً ما يمتد إلى نفسية الطفل ، فإن سعادتها أيضاً لابد من أن تترك أثرها فى نفسه . ومن هنا فإنه ليس من العسير على المرء أن يقيم تفرقة واضحة بين الأطفال الذين رضعوا لبان أمهاتهم فقط ، وأولئك الذين ذاقوا فى طفولتهم اللبن والشهد[2] !

ولو شئنا أن نجد وصفاً دقيقاً لحب الأم ، لكان في وسعنا أن نقول إنه حب غير مشروط يقوم على العطاء أكثر مما يقوم على الأخذ . ففى أثناء عملية تكوّن الجنين يعمل جسم الأم من أجل الطفل ؛ ثم يولد الطفل فيكون حب الأم له بمثابة جهد تبذله من أجل مساعدته على النمو . ولا يتوقف حب الأم لطفلها على بعض

---

(1) E. Fromm : "Man for Himself", N-Y., Reinhart Inc., 1960, pp. 98—99.
(2) E. Fromm : "The Art of Loving", Unwin, 1962 p. 40.

الشروط التى لابد له من أن يحققها حتى يظفر بحبها ، وإنما الملاحظ أن هذا الحب هو منذ البداية فعل غير مشروط لا يستند إلا إلى حاجة الطفل واستجابة الأم . ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن يعد « حب الأم » رمزاً لأعلى صورة من صور الحب ، سواء أكان ذلك فى الكتب الدينية ، أم فى اللوحات والأعمال الفنية . ولو أننا عدنا إلى الكلمة العبرية التى وردت فى الكتب المقدسة للإشارة إلى حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لأخيه الإنسان ألا وهى كلمة rachamim لوجدنا أن الأصل الاشتقاقى لهذه الكلمة هو اللفظ العبرى rechem ومعناه « رحم » ، مما يدل على أن حب الأم هو المثل الأعلى لكل ماعداه من أشكال الحب[1] . ولكن بيت القصيد فى « حب الأم » هو أنه حب ناضج يقوم على حاجة الطفل إلى الأم ، وحاجة الأم إلى الطفل . وعلى حين أن الطفل يحب أمه لأنه فى حاجة إليها ، نجد أن الأم فى حاجة إلى الطفل لأنها تحبه . وبينما يحب الطفل أمه لأنه يشعر بأنه محبوب من جانبها ، نجد أن الأم تشعر بأنها محبوبة لأنها تحب !

وهنا قد يحسن بنا أن نعقد مقارنة قصيرة بين حب كل من الأم والأب لأطفالها ، حتى نقف على الطابع المميز للأمومة بوصفها « حباً غير مشروط » . وأول ما يروعنا فى هذا الصدد هو أنه ليس ثمة « حب أبوى » يقابل على وجه الدقة « حب الأم » ، وإنما المشاهد فى معظم الحالات أن حب الأب للطفل هو مجرد صدى للحب الذى يستشعره الرجل نحو أم الطفل . وأما لدى الأم ، فإن حب الطفل حب مباشر مستقل تمام الاستقلال عن العواطف التى قد تستشعرها الأم نحو الأب . هذا إلى أن حب الأم لطفلها حب غير مشروط ، لأنه ينصبُّ على « وجود » الطفل لا على سلوكه ، فى حين أن حب الأب لطفله حب مقيد تحدّده بعض الصفات الخاصة التى قد يتمتع بها الطفل . حقا إن الأب أيضاً يحب طفله

---

(1) E. Fromm : "Man for Himself.". N-Y. Reinhart. pp. 99 — 100.

« لأنه طفله » (مثله فى ذلك كمثل الأم) ، ولكننا هنا بصدد نتيجة قد ترتبت على « حكم » jugement ، لا بصدد عاطفة مباشرة تلقائية ، كما هو الحال بالنسبة إلى الأم . وهذه الطريقة المباشرة التلقائية التى تشعر الأم على نحوها بأن الطفل « هو طفلها » ، وذلك الميل الأولى التلقائى الذى يدفعها إلى التعلق بالطفل حتى قبل أن يولد ، إنما هما خاصيتان تدخلان فى تكوين الشعور الأنثوى — من حيث هو كذلك — مما لا نجد له أدنى نظير فى شعور الرجل . ومن هنا فإن ميل المرأة إلى إنجاب النسل ميل أولى غرزى ، فى حين أن رغبة الرجل فى إنجاب النسل هى مجرد « رغبة » تستند إلى مبررات أو « أسباب عقلية » ، دون أن يكون لها طابع الميل الحقيقى الموجود لدى المرأة . وفضلاً عن ذلك ، فإن حب الأب للطفل لا يظهر إلا حين يكون الطفل قد قطع شوطاً غير قليل فى نموه أو تطوره ، أعنى حين تكون ذات « الطفل » قد أخذت تؤكد نفسها بصفة واضحة .

بيد أن السمة الأساسية التى تميز الحب الأبوى عن حب الأم إنما هى — كما سبق لنا القول — أن الأول منهما مقيد أو مشروط ، فى حين أن الثانى منهما مطلق أو غير مشروط . ونحن نعرف كيف أن الأم تحب وليدها لأنه ثمرة بطنها ، لا لأنه قد استوفى هذا الشرط أو ذاك . والظاهر أن « الحب اللامشروط » يشبع حاجة دفينة فى نفس الإنسان بصفة عامة ، لا فى نفس الطفل فحسب ، لأن كلا منا يريد لنفسه أن يكون « محبوباً » لذاته ، لا بسبب ما يتمتع به من صفات . ولعل هذا ما عناه بسكال عندما قال إنه « حينما يحبنى أحدٌ لما أتمتع به من مزايا ، أو ما أتصف به من صفات ، فإنه عندئذ إنما يحب « صفاتى » ، ولا يحبنى «أنا» نفسى! » هذا إلى أن الإنسان حينما يُحَبُّ لمزاياه أو أفضاله ، أعنى لأنه استحق بالفعل هذا الحب ، فإنه كثيراً ما يجد نفسه نهباً للشكوك والظنون ، إذ قد يشك فى مدى قدرته على إرضاء الشخص الذى يريد أن يظفر بحبه ، أو قد يخشى دائماً أن يتعرض حبه لخطر الفناء . وليس من شك فى أن الحب المكسوب (حتى ولو كان

مستحقاً عن جدارة) لا بد من أن يخلف فى النفس إحساساً مريراً بأن المرء لم يحب لذاته ! وحينما يشعر الإنسان بأن حب الآخرين له هو وليد إعجابهم به ، أو إرضائه لهم ، فإنه يحس فى أعماق نفسه بأنه لم يظفر بحبهم على الإطلاق ، بل كل ما هنالك أنه قد استخدم بوصفه مجرد أداة أو مطية لتحقيق أغراضهم ! وسواء كنا أطفالا أم بالغين ، فإننا جميعاً نحن إلى ذلك « الحب اللامشروط » الذى يحبنا معه الآخرون لذواتنا ، لا لذواتهم ! وإذا كانت الغالبية العظمى من الأطفال هى — لحسن الحظ — متمتعة تمتعاً كافياً بهذا النوع من الحب ، فإن معظم البالغين يجدون صعوبة كبرى فى الظفر بمثل هذا « الحب اللامشروط » .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين حب الأم لطفلها وحب الأب له . فعلى حين أن الأم هى من الطفل بمثابة التربة التى صدر عنها ، أو الطبيعة التى انبثق منها ، أو الأرض التى ترعرع فيها ، نجد أن الأب لا يمثل على الإطلاق أية صورة من صور البيئة الطبيعية أو الموطن الأصلى . ولما كانت علاقة الأب بالطفل — فى السنوات الأولى من حياته — هى فى العادة علاقة بسيطة ، فإن أهميته فى هذه الفترة المتقدمة لا يمكن أن تقارن بأهمية الأم . ولكن ، إذا كان الأب لا يمثل العالم الطبيعى (الذى تمثله الأم) ، فإن هذا لا يمنعه من أن يمثل القطب الثانى للوجود الإنسانى ، ألا وهو عالم الفكر ؛ عالم القانون والنظام ، عالم المصنوعات البشرية ؛ عالم الجهد والمخاطرة والإنتاج . ومن هنا فإن الأب هو المعلم الذى يأخذ بيد الطفل ، وهو المرشد الذى يريه الطريق إلى العالم الخارجى !

وثمة وظيفة أخرى يضطلع بها الأب ، وتلك وظيفة مترقية قد ظهرت فى بعض المجتمعات المتطورة اجتماعياً واقتصادياً ، وآية ذلك أنه لما ظهر نظام « الملكية الفردية » ، ولما أصبح فى الإمكان توريث الملكية الفردية لأحد الأبناء ، فقد أخذ الآباء يدققون فى اختيار الأبناء الذين يمكنهم أن يعهدوا إليهم بثرواتهم . وقد كان طبيعياً أن يقع اختيار كل أب — فى مثل هذه الحالات — على الابن الذى كان

يفضله على سائر إخوته ، فكان وريث كل أب إنما هو الابن الذى يشبهه ، أو الابن الذى ينجح فى اكتساب حب والده . وهنا يظهر الطابع الشرطى للحب الأبوى ، فإن لسان حال الأب يقول : « إننى أحبك لأنك تحقق آمالى ، ولأنك تضطلع بأداء واجبك ، ولأنك على صورتى ومثالى . » وتبعاً لذلك ، فإن للحب الأبوى المشروط مظهرين : مظهراً سلبياً ، ومظهراً إيجابياً . والمظهر الأول منهما يتجلى فى كون الحب الأبوى كسباً يظفر به الابن عن استحقاق أو جدارة ، وبالتالى فإنه معرّض فى كل حين للضياع أو الفقدان ، إذا لم يحقق الابن ما يطلب إليه أو ما يرجى منه . وهذا هو السبب فى أن فضيلة « الطاعة » هى أولى الفضائل جميعاً فى شرع الحب الأبوى ، فى حين أن التمرد أو العصيان هو الخطيئة الكبرى التى يعاقب عليها الطفل بالحرمان من العطف الأبوى . وأما الجانب الإيجابى من ظاهرة « الحب الأبوى » فهو أنه لما كان هذا الحب مشروطاً ، فإن فى وسع الطفل أن يفعل شيئاً لكى يظفر به ، وبالتالى فإن فى إمكانه أن يكتسبه بجهده الخاص . ومعنى هذا أن حب الأب هو فى متناول الابن أو تحت طائلته ، فى حين أن حب الأم خارج تماماً عن دائرة مكاسبه !

وليس من شك فى أن الموقف الوجدانى لكل من الأم والأب بإزاء الطفل إنما يتجاوب مع حاجات الطفل نفسه . فالطفل الصغير — مثلاً — هو فى حاجة ماسة إلى حب الأم اللامشروط ، لأنه أحوج ما يكون إلى رعاية جسمية ونفسية تأخذ على عاتقها مسئولية « وجوده » بأكمله . فإذا ما تجاوز الطفل سن السادسة ، بدأ يشعر بالحاجة إلى محبة الأب ، وسلطته ، وتوجيهاته . وهنا تكون وظيفة الأم هى أن تكفل للطفل الإحساس بالأمن والطمأنينة ، فى حين تصبح وظيفة الأب هى الاضطلاع بتعليم طفله ، وإرشاده ، وتزويده بالقدرة على مواجهة المشكلات التى سيلقاها فى المجتمع . وليس من شأن الطمأنينة التى تكفلها الأم للطفل أن تقف حجر عثرة فى سبيل نموه ، أو اتكاله على نفسه ، وإنما لا بد من

أن يكون الهدف الذى تعمل من أجله هو أن تساعد طفلها على بلوغ مرحلة الفطام النفسى ، أعنى مرحلة الانفصال والاستقلال . وكذلك ليس من شأن التربية التى يمنحها الأب لطفله أن تتخذ صورة قيادة غاشمة تقوم على التهديد والوعيد ، بل لا بد للأب من أن يعمل على زيادة إحساس الطفل النامى بكفاءته وقدرته على توجيه نفسه ، حتى يتمكن الابن يوماً من أن يستغنى عن سلطة والده ، لكى يستمد سلطته من أعماق نفسه .

وحينما يتم اكتمال نضوج الشخصية ، فإن الابن لا بد من أن يصبح قديراً على الاستقلال بنفسه ، لكى يكون أماً وأباً لنفسه ! وهنا تكون « الصحة النفسية » بمثابة ضرب من التوازن الذى يقيمه الشخص الناضج لنفسه بين شريعة الأم وشريعة الأب ، بين الحب المطلق اللامشروط والحب المقيد المشروط ؛ بين الشعور بالأمن والطمأنينة والنزوع نحو العمل والمخاطرة ؛ بين القدرة على الحب والميل إلى تحكيم العقل وإصدار الأحكام . ومعنى هذا أن الطفل لا يستدمج أو يمتص (فى صميم ذاته العليا) كلا من الأم والأب ، كما يزعم فرويد ، وإنما هو يبتنى لنفسه ضميرين مختلفين : أحدهما يستند إلى شريعة الأم القائمة على الحب ، والآخر يستند إلى شريعة الأب القائمة على العقل والحكم . وليست الأمراض النفسية المتنوعة سوى صور مختلفة من عجز الشخص البالغ عن إقامة ضرب من « التوازن » بين هذين الضميرين[1] .

ولو شئنا الآن أن نجد وصفاً مشتركاً نصف به حب كل من الأم والأب لطفلهما ، لكان فى وسعنا أن نقول إن «حب الوالدين» ضرب من المعرفة القلبية التى يتم عن طريقها النفاذ إلى صميم ذات الطفل . وآية ذلك أن حب الوالدين لطفلهما هو الذى يسمح لهما بأن يريا فيه موجوداً فريداً أو مخلوقاً ممتازاً لا مثيل له

(1) Eric Fromm : « Art of Loving », Ch. II., Love between parents and child, pp. 35—37.

بين غيره من الأطفال . وعلى حين أن هذا الطفل —فى نظر المارّ العابر— لا يخرج عن كونه مجرد طفل من الأطفال ، نجد أن الأبوين يتعلقان بكل حركة من حركاته ، ويتلهفان على كل موقف من مواقفه ، لأنه فى نظرهما «الكائن المحبوب» الذى ليس فى الوجود مثيل له ! وبمجرد ما يلحظ أحد الأبوين أدنى تغير فى مزاج الطفل ، فإنه سرعان ما يتكهن بنوع الاهتمامات الجديدة التى انبثقت فى نفسه ، كما أنه يستطيع أن يلاحق عن كثب شتى التطورات التى تعرض له أولا بأول . ولا غرو ، فإن الأبوين لا يعرفان طفلهما بطريقة تجريدية أو انفصالية ، وإنما هما يعرفانه بطريقة حيوية أو وجودية : existentiel . وإذا كان طفلهما — فى نظرهما — لا يشبه كل من عداه من الأطفال ، فذلك لأن حبهما له يتيح لهما الفرصة لأن يتعرفا فى شخصه على سمات أصيلة تغيب عن سائر الناس ، وتفلت من طائلة كل من لا يحبونه مثلهما . وهنا يتفق الحب الأبوى مع غيره من ضروب الحب الأخرى : فإن المحب وحده هو الذى يملك القدرة على النفاذ إلى شخص المحبوب ، والمحب وحده هو الذى يستطيع أن يتكهن بما يعتور نفس المحبوب من آلام وآمال ، والمحب وحده أيضاً هو الذى يدفع من حبه ثمنا لتلك المعرفة الحدسية المباشرة التى يدرك عن طريقها ماهية الشخص الآخر . ولعل هذا ما عناه المفكر الوجودى المعاصر جسدورف حينما كتب يقول : « إن الحب ليس عاطفة أو رغبة أو شهوة ، بل هو فعل عرفانى ندرك بمقتضاه صميم ماهية الشخص الآخر . وتبعاً لذلك فإن الحب هو بمعنى ما من المعانى — كما قال بسكال — معرفة قلبية »[1]

بيد أن بعضاً من الباحثين — وفى مقدمتهم المفكر الروسى سولوفييف — قد ذهبوا إلى القول بأن حب الأم لطفلها لا يمكن أن يعد أعلى صورة من صور الحب ، لأنه لا يتسم بالصفات الجوهرية التى تميز الحب الصحيح ، ألا وهى

---

(1) G. Gusdorf : « Traité d'Existence Morale. », Paris, Colin, p. 213.

التجانس ، والتبادل ، والتساوى بين كل من المحب والمحبوب . وأصحاب هـذا الرأى يسلمون بأن الأمومة قد تصل أحياناً لدى أنثى الموجود البشرى إلى مستوى رفيع يجعل منها أعلى صورة من صور التضحية بالذات ، فضلا عن أنهم يعترفون بأننا لا نـكاد نجد نظيراً للأمومة البشرية عند الدجاج مثلا أو غيره من إناث الطيور ، ولـكنهم مع ذلك يؤكدون أن حب الأم لا يرقى إلى مستوى حب الجنسين ، لأنه لا يتمتع بخاصية التبادل أو المشاركة الحيوية . وحجة هؤلاء أن الأمومة البشرية — مثلها فى ذلك كمثل أية أمومة أخرى — مقيدة بضرورتين أساسيتين ؛ ألا وهما قانون التكاثر ، وقانون التجديد النوعى (أى حلول الأجيال الجديدة محل الأجيال القديمة) . وحسبنا أن نمعن النظر إلى العلاقات الوجدانية التى تقوم بين الأم والطفل — فيما يقول دعاة هذا الرأى — لـكى نتحقق من أن التبادل الحقيقى معدوم بين المحب والمحبوب . وآية ذلك أن الأم التى تحب ، والطفل الذى يحب ، ينتسبان إلى جيلين مختلفين . وعلى حين يتجه اهتمام الأبناء نحو المستقبل ، لأنهم ينسبون إلى الحياة معانى جديدة ، ويخلعون عليها قيما مستحدثة ، نجد أن الآباء يتجهون بكل اهتمامهم نحو الماضى ، حتى أن الجيل الجديد لينظر إليهم باعتبارهم مجرد ظلال باهتة ! وعلى الرغم من أن الأم كثيراً ما تهب جسدها وروحها لأبنائها ، مما يضطرها حتما إلى التضحية بأنانيتها ، إلا أن الملاحظ فى الوقت نفسه أنها تفقد فرديتها . وأما بالنسبة إلى الأبناء ، فإن الآباء لا يمكن أن يكونوا لهم بمثابة هدف فى الحياة ، على العـكس مما هو الحال بالنسبة إلى الآباء ، فإن الأبناء هم فى العادة هدفهم الأوحد فى الحياة . ولئن كان حب الأم لأبنائها هو بمثابة الدعامة التى يستندون إليها فى حبهم لها ، إلا أن هذا الحب لا يكفى لاقتلاع أنانيتهم ، بل هو كثيراً ما يعمل على تقويتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن حب الأم لا يعترف بما للمحبوب (ألا وهو الطفل) من أهمية مطلقة ، وذلك لأنه لا يتعرف على الشخصية الحقيقية التى يتمتع بها هذا المحبوب . وإذا كان الطفل هو أعزّ مخلوق لدى الأم ؛ فما ذلك

إلا لأنه طفلها هى ! والأم البشرية — من هذه الناحية — لا تكاد تختلف عن غيرها من الأمهات فى مملكة الحيوان . وهذه الواقعة وحدها هى الدليل القاطع على أن الاعتراف بقيمة « الآخر » المطلقة — فى حالة حب الأم لطفلها — إنما هو في الحقيقة اعتراف مشروط بعلاقة فسيولوجية خارجية[١] .

ولكن كثيراً من علماء النفس قد لا يوافقون سولوفييف على هذا الفهم الخاطىء للأمومة البشرية . ولعل من هذا القبيل مثلا ما ذهبت إليه المحللة النفسية هيلين دويتش من أن « حب الأم » ليس غريزة ، بل هو عاطفة ، أو حالة وجدانية . وآية ذلك أن هذا الحب ليس بالضرورة مرتبطاً بالحمل ، وإنما قد يكون فى استطاعة المرأة أن تبدى « عاطفة الأمومة » نحو طفل قد تبنته ، أو نحو أبناء الزوج الذين أنجبهم من فراش الزوجية الأول . وليس من النادر أن نجد بين النساء من تتجه بحاجتها الطبيعية إلى الأمومة نحو موضوعات أخرى (غير أبنائها) ، فنراها تعطف على أبناء الآخرين ، أو تبدى حنان الأمومة نحو طائفة من البالغين . أما لدى النساء العقيمات ، فإننا قد لا نعدم أحياناً « أمومة » قوية تتمثل فى استعدادهن للقيام بواجبات الأم نحو أطفال متبنين أو نحو يتامى جديرين بالعطف . وإذا كان « التبنى » قد لا يشبع حاجة بعض النساء إلى « الأمومة » ، فذلك لأن المهم فى نظر المرأة النرجسية ليس هو « الطفل » بل صلة الرحم ؛ وشتان بين كلمة « الطفل » ، وكلمة « طفلى » فى نظر هذا الضرب من النساء ! ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر مع ماكس شلر بأن عاطفة الأمومة مستقلة تمام الاستقلال عن الخبرة التى قد تحصلها المرأة عن « الأطفال » ، بدليل أنه قد تتوافر هذه العاطفة النوعية لدى نساء لم ينجبن أطفالا قط ، ولم يكتسبن أية خبرة عن عملية الولادة ، إن لم نقل بأنهن لا يعرفون شيئاً عن تجربة الحمل[٢] . ومعنى هذا أن

---

(1) V. Soloviev : «Le Sens de l'Amour», Aubier, Paris, 1946, pp. 48—49.

(2) Max Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», 1950. p. 255—256.

عاطفة الأمومة — كما تقول مرة أخرى هيلين دويتش — قد توجد لدى نساء لم يحبلن ، ولم يلدن ، ولم ينجبن أطفالاً . وقد يكون من الخطأ أن نقول إن مثل هؤلاء النسوة قد قمن بعملية « إعلاء » لغريزة الأمومة ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن حب الأم نفسه — مهما كان من صلته بالغريزة — هو فى حد ذاته إعلاء ، وكلما كانت عاطفة الأمومة أقوى لدى المرأة ، كانت قدرتها أعظم على تحويل ما لديها من حنان وعطف نحو موضوعات أخرى أو أطفال آخرين[١] .

أما الزعم بأن علاقة الأم بطفلها لا تنطوى على أى تبادل réciprocité (كما يقول سولوفييف) ، فهذا ما تكذبه أقل نظرة فاحصة يلقيها المرء على ذلك المجتمع الصغير الذى يتكون من الأم والطفل . والواقع أننا إذا سلمنا بأن عاطفة الأمومة هى صورة من صور الحب ، فلا بد من أن نفترض وجود قسط — ولو ضئيل — من التبادل فى مثل هذا الحب ، ما دام الحب فى حاجة دائماً إلى إجابة أو استجابة ، وما دام مصير الحب لا يمكن أن يكون مصيراً فردياً انعزالياً . وقد سبق لنا أن رأينا أن حب الأم إنما يتجلى في عنايتها بطفلها ، وتحملها لمسئولية تنميته ، وعملها على ترقية شخصيته . وليس من شك فى أن الطفل يستجيب لإرادة الأم ، بدليل أنه يحيا وينمو ويتطور . والعناية التى توجهها الأم إلى طفلها — حتى إذا بقيت مجهولة لديه — إنما هى فى صميمها نشاط إيجابى تتردد أصداؤه فى حياة الطفل . وربما كانت أكبر مكافأة تظفر بها الأم إنما هى أن يحيا طفلها : فإن وجوده نفسه لهو فى الحقيقة بمثابة إجابة أو استجابة[٢] . ولكن الطفل لا يلبث أن يبتسم فى وجه أمه الضاحك أو المعبر ، ومثل هذه الابتسامة إنما هى أول استجابة فعلية يعبر بها الطفل لأمه عن شعوره بالارتياح أو الراحة . وقد لاحظ بعض الباحثين أن الابتسامة

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ، ص ١٢٨ — ١٣٩

(2) M. Nédoncelle : «Vers une Philosophie de l'Amour», 1957, p. 30.

الأولى للطفل تقترن بعملية الرضاعة ، وما يعقبها من شبع وارتياح ؛ وذلك لأن أسارير الطفل كثيراً ما تنفرج بعد عملية الرضاعة ، كما أن عينيه تتوهجان ببريق غير عادى . وإذن فإن الوليد الصغير سرعان ما يستجيب لأمه : إذ يهش فى وجهها حين تضحك له ، ويعبر لها عن شعوره بالشبع والراحة الجسمية بعد أن تكون قد أرضعته . وقد تكون هذه « الابتسامة » شيئاً ضئيلاً فى عالم الحب الذى يتطلب أعلى درجة من درجات التبادل ؛ ولكنها على كل حال صورة من صور « التجاوب » الذى يحدث فى سن مبكرة بين الأم والطفل[1] .

وحينما يستجيب الطفل للتربية التى تقدمها له أمه ، فإن قبوله لها يصبح بمثابة استجابة أخرى أو مكافأة جديدة تظفر بها الأم . وليس المقصود بالاستجابة هنا أن يحاكى الطفل نموذجاً أو مثالاً تفرضه عليه أمه أو أبوه ، بل المقصود أن يعتنق الاتجاه الذهنى الذى يتلاءم مع القوة الملهمة الصادرة إليه من قبل أمه أو أبيه . فإذا ما شب الصبى عن طوقه ، أصبح فى وسعه أن يبادل والديه حباً بحب ، وأن يعمل على توليد الحب فى نفسيهما بنشاطه الخاص . ولما كان الحب قوة من شأنها أن تولّد الحب ، فليس بدعاً أن نرى الطفل فى سن العاشرة (أو حتى قبل ذلك) يستجيب لحب والديه ، فيحاول بدوره أن يكون « محباً » بدلًا من أن يظل مجرد «محبوب» . وهنا قد يفكر الطفل لأول مرة فى أن يقدّم شيئاً لأمه (أو لأبيه) أو قد يفكر فى إنتاج شىء سواء أكان رسماً أم صورة أم ما شا كل ذلك . وحين يبلغ الطفل مرحلة المراهقة المبكرة ، فإنه سرعان ما يتغلب على تمركزه الذاتى ، وبالتالى فإن « الشخص الآخر » لا يصبح فى نظره مجرد وسيلة لإشباع حاجاته ، بل قد تصبح حاجات هذا الشخص الآخر أهم فى نظره من حاجاته الخاصة . وهكذا يصبح «العطاء» عنده أمتع من «الأخذ» ، ويصير منح الحب أهم من تقبله . وحين

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الفكاهة والضحك » مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ص ٢٤ — ٢٥ .

يعرف المراهق كيف يحب ، فإنه عندئذ سرعان ما يحطم جدران الوحدة النفسية التي كانت قد أقامتها من حوله ميوله النرجسية . وبعد أن كان لسان حال الطفل يقول : « إنني أحب لأنني محبوب » ، نجد أن لسان حال المراهق يقول : « إنني محبوب لأنني أحب » !

أما فيما يتعلق بما ذهب إليه سولوفييف من استحالة التواصل بين الطفل والأم لانتسابهما إلى جيلين مختلفين ، فأقل ما يمكن أن يقال في الرد عليه هو أن من شأن الحب الحقيقي أن يتغلب على « الزمن » ، وأن يمتد بالأفق الزمني للأم (أو الأب) فيما وراء حدود حياتهما الخاصة . ومن هنا فإن الأم لاتعود تنتسب إلى جيلها الخاص فحسب ، بل هي تصبح أيضاً عضواً في الجيل التالي لها . ومهما كان من أمر الصراع بين القديم والجديد ، أو بين الجيل الماضي والجيل الحاضر ، فإن من المؤكد أن الصلة الروحية الوثيقة التي تجمع بين الآباء والأبناء في « مجتمع عائلي » واحد كثيراً ما تسمح للحبّ بأن ينتصر على شتى اعتبارات الزمان . وإذا صح ما قاله أرسطو من أن « الطفل » هو « الأب » الحقيقي للوالدين ، فربما كان في وسعنا أن نعده بمثابة المعلم الأكبر الذي يلقن « الأم » أول درس من دروس الحياة الاجتماعية الصحيحة . والواقع أن « الطفل » هو « الأب » الذي يعلم كلاًّ من الأم والأب كيف يمكنهما أن يعيشا في ضمير « الجيل الجديد » . ولكن ليس معنى هذا أن الأم تفقد شخصيتها ، بسبب حبها لطفلها أو تعلقها به ، وإنما لا بد من أن نقرر — على العكس من ذلك — أن الأم حين تربي طفلها ، فإنها في الوقت نفسه توسع من دائرة وجودها ، وتضاعف من معنى حياتها . وقد يكون السر الأكبر الذي تنطوي عليه حياة الأمومة هو أنها تتيح للمرأة الفرصة لأن تضحي بأنانيتها ، دون أن تفقد فرديتها . فالأم تتنازل عن نرجسيتها ، ولكن لكي تجني من وراء هذا التنازل حياة شخصية مضاعفة . وهي تعيش في ضمير أبنائها ، ولكنها أيضا ترتد إلى ذاتها لكي تزيد من ثراء حياتها . ولاشك أن الأم حين تستجيب

لنداء الأمومة الحقة ، فإنها عندئذ إنما تربى أبناءها لأنفسهم ، لا لنفسها . ولكن تجربة الأمومة لا تلبث أن توسع من آفاق وجودها الزمنى ، فتقدم لها خبرة نفسية هامة تزيد من خصوبة حياتها الروحية . — وهكذا نرى أن « دورة الحب » لا بد من أن تكتمل ، حتى بالنسبة إلى حب الأم الذى وقع فى ظن البعض أنه خلو من كل تبادل . ومن هنا فإن الهبة التى تتلقاها الأم لا بد من أن تجىء أعظم من الهبة التى منحتها ، وفقاً للقاعدة السائدة فى كل حب ، ألا وهى أن الجواب لابد دائماً من أن ينطوى على أكثر مما احتواه السؤال !

الفصل الخامس

الأخوة

(أو حب الإنسان لأخيه الإنسان)

رأينا فيما تقدم كيف أن « الأمومة » ليست مجرد غريزة حيوانية تضمن بقاء النوع ، كما أنها ليست مجرد وظيفة آلية يمكن أن تنهض بها أية هيئة توفر للطفل الغذاء والمأوى ، بل هى علاقة إنسانية حيوية تقوم على حاجة الطفل إلى الأم وحاجة الأم إلى الطفل . ومن هنا فقد انتهينا فى الفصل السابق إلى القول بأن الأمومة الصحيحة هى رابطة وجدانية عميقة تغيّر من السمات الشخصية لـكل من الأم والطفل . والحق أنه إذا كان الطفل فى حاجة إلى الشعور بأنه ينتمى إلى أمه ، فإن الأم أيضاً فى حاجة إلى الشعور بأنها ملكٌ لطفلها ؛ وهى لا تستطيع أن تهب نفسها لطفلها فى إخلاص تام ووفاء مطلق ، اللهم إلا إذا نعمت بهذا الشعور . صحيح أن البعض قد توهم أن علاقة الأم بطفلها هى صلة «من طرف واحد» ، وكأن ليس ثمة تبادل حقيقى بينهما ، ولـكننا قد لاحظنا فيما سبق كيف أن الطفل يبادل أمه حباً بحب ، وكيف أن الأم نفسها تتعلم الـكثير من خبرة الأمومة . وفضلاً عن ذلك ، فقد رأينا فيما مر بنا كيف أن « العلاقات العائلية » لا تقتصر على ما يقدمه الآباء لأبنائهم ، بل هى تشمل أيضاً ما يقدمه الأبناء لآبائهم . والواقع أنه قد يكون من بعض أفضال الأبناء على الآباء أنهم يوسعون من رقعة خبرتهم فى الحياة ، ويضفون على وجودهم معنى وغاية ، ويزيدون حياتهم خصباً وثراء ، ويتيحون لهم الفرصة لأن يحيوا من جديد فى أشخاص أبنائهم ، ويسمحون لهم بأن

يتحكموا فى ترقى الحياة البشرية ، ويمدونهم بالبصيرة اللازمة لفهم سر العمليات الحيوية وإدراك المعنى الحقيقى للوجود الإنسانى[١] .

وأما بالنسبة إلى الطفل ، فإن الحياة العائلية التى يحياها فى كنف والديه ، إنما هى المدرسة الأولى التى يتعلم فيها معنى الحب . والطفل يتلقى من والديه رعاية تقيه ضد أخطار العالم الخارجى ، وتتكفل له الشعور بالأمن والطمأنينة ، على الرغم من ضعفه وقلة حيلته . ولكن ثمة رغبة أخرى تنمو فى نفس الطفل إلى جانب هذه الحاجة الأولية إلى الوقاية أو الرعاية ، وتلك هى الرغبة فى النمو ، والنزوع نحو التساوى مع الوالدين . وليس الحب سوى ضرب من التوازن بين حاجة المرء إلى تلقى الرعاية كأنما هو مجرد طفل ، وحاجته إلى إسباغ العطف على الآخرين كأنما هو أب مسئول . ومعنى هذا أن الحب — كما قال ألفرد أدلر — مزيج من القوة والحنان (أو الرقة) . وإذا كان العطف الذى يُسبَغ على المرء إنما هو الدليل على ما له من قيمة ، فإن الرعاية التى يسبغها المرء على غيره إنما هى شاهد على قوته . والطفل يدرك فى المجتمع العائلى هذه الدلالة المزدوجة للحب ، لأنه يرى عن كثب كيف أن كلاً من الأب والأم يحاول أن يحيط الآخر بعنايته وأن يسبغ عليه عطفه وحنانه من جهة ، ولكنه يريد أن يركن إليه ويتلقى منه الحدب والرعاية من جهة أخرى . ومن هنا فإن « المجتمع العائلى » هو الوسط الحقيقى الذى يتعلم فيه الطفل لأول مرة معنى الحب[٢] .

بيد أن الطفل لا يتعلم معنى الحب من خلال صلاته الوجدانية بأبويه فحسب ، وإنما هو يدرك الدلالة العميقة للحب من خلال صلاته بإخوته أيضاً . ولا نرانا فى

---

(١) زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(2) Cf. Lewis Way : « Alfred Adler : An Introduction to his Psychology. », London, Penguin Books, 1956, p. 144—145.

حاجة إلى القول بأن الطفل يتعلم — فى كنف المجتمع العائلى الصغير — كيف يحترم حقوق الآخرين ، وكيف يتعامل بصراحة معهم ، وكيف يتضامن معهم ضد أخطار العالم الخارجى . والواقع أنه ليس ثمة مكان أفضل من « البيت » يستطيع فيه الطفل أن يتلقن مبادىء المشاركة والتعاون والمحبة . ومن هنا فإن الأسرة هى مهد الشخصية ، وهى المدرسة الأولى التى يتعلم فيها الطفل مبادىء الحياة الاجتماعية السليمة . حقاً إن الأسرة هى أولاً وبالذات مجتمع صغير يكفل للطفل جواً عاطفياً دافئاً بالحب ، ولكنها أيضاً مدرسة اجتماعية يتلقن فيها الطفل دروس الإخاء ، والتعاون ، والمحبة . وليس بصحيح ما يزعمه البعض من أن الإخلاص للأسرة ينمى فى نفس الطفل روح « الأنانية العائلية » ، بل الصحيح أن الطفل يكتسب « روح التضحية » فى كنف المجتمع العائلى . وآية ذلك أن الأسرة هى التى تدرب الطفل على التخلى عن أنانيته ، والتنازل عن بعض حقوقه ، فى سبيل إقامة علاقات سليمة مع باقى إخوته . وهكذا يفهم الطفل — عن طريق احتكاكه المباشر بإخوته فى البيت — أنه لا يمكن أن تقوم علاقاته بغيره على الأثرة والتنافس البغيض والصراع المستديم ، بل هى لابد من أن تقوم على التعاون الصحيح والتضحية المتبادلة والقدرة على الأخذ والعطاء .

وإذا كانت العادة قد درجت على تسمية « محبة القريب » أو « حب الإنسان لأخيه الإنسان » باسم « الأخوة » ، فذلك لأن خير نموذج لهذا النوع التبادلى من الحب إنما هو حب الأخ لأخيه . ولا شك أن العلاقة الوجدانية التى تنشأ فى كنف الأسرة الواحدة بين الأخ وأخيه ، لابد من أن تتسم فى العادة بسمات التجانس ، والتساوى ، والتبادل . حقاً إنه قد يقوم فى داخل الأسرة تناكر أو اختلاف ، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأصل فى الصلات الأخوية هو التجانس والائتلاف . وآية ذلك أن صلات الدم ، ووحدة التربية ، والمشاركة فى تراث عائلى واحد ، وشعور الأسرة بالاتحاد : كل هذا قد يخلق من أسباب

التجانس بين أفراد العائلة ما يكفل ائتلاف الإخوة . ولكن المهم فى الصلة القائمة على « الأخوة » أنها صلة شخصية ندرك فيها « الآخر » لا باعتباره « موضوعاً » ، بل باعتباره « ذاتاً » . وقد أرى الشخص الغريب فأوحّد بينه وبين وظيفته أو أتصوره باعتباره مجرد أداة أو واسطة ، ولكنى لا أستطيع أن أنظر إلى أخى الذى تجمعنى به صلات القربى على أنه مجرد « وسيلة » أو « شىء » ! ومن هنا ، فإن العلاقات الشخصية التى تربط بينى وبين أخى هى التى تحول بينى وبين الحكم عليه من الخارج ، وكأنما هو مجرد « شىء » أو « موضوع » . وهذا ما عبر عنه ماكس شلر على أحسن وجه حينما قال : « إننا حين ننظر إلى إنسان ما على أنه « موضوع » ، فإن شخصه لا بد من أن يفلت منا ، لكي لا يتبقى بين أيدينا سوى غلافه الخارجى[1] » . وأما فى الأخوة الحقيقية ، فإن « الآخر » لا يمكن أن يبدو لى بمثابة « شىء » أراه من الخارج ، أو « موضوع » أصدر عليه بعض أحكام ، أو مجرد « هو » Lui اتخذ منه أداة لخدمتى أو واسطة لتحقيق غايتى . ومعنى هذا أن « الآخر » الذى أحبه لأنه « أخى » أو « صديقى » ، إنما هو « شخص » أدركه بوصفه « كلاً » ، دون أن أوحّد بينه وبين مضمون محدد ، أو مجموعة معينة من الصفات ، ما دام هذا « الآخر » ذاتاً متكاملة تعلو على سائر صفاتها الجزئية .

ولنفترض مثلاً أننى التقيت فى أحد القطارات بشخص غريب لا أعرفه ، ثم لنفترض أن حواراً دار بيننا فى القطار حول حالة الطقس أو آخر أخبار القتال على جبهة القنال أو ما إلى ذلك . . . إن من المؤكد — فى مثل هذه الحالة — أنه على الرغم من أننى أتحدث مع هذا الغريب ، فإن الشخص الذى أنا بإزائه ليس سوى مجرد رجل مجهول ، أو مجرد « هو » بالنسبة إلىّ . وقد أستطيع أن أجمع بعض المعلومات عن هذا « الغريب » ، فأوجه إليه مثلاً بعض الأسئلة عن موطنه الأصلى ،

---

(1) Cf. Max Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie », p. 249.

وتاريخ حياته ، ووظيفته الحالية . . . إلخ . وقد يستطيع هو أن يوجه إلىّ — بدوره — أسئلة مماثلة ، وكأنما هو بصدد استجواب يطلب إلىّ الإجابة عليه ، فأتخيل نفسي وكأنني بإزاء موظف رسمي يطالبني بتقديم أوراقي الشخصية ! ولكن كلاً منا في هذه الحالة يظل «غريباً» بالنسبة إلى الآخر ، فإنني أشعر بأنني «خارج» عن ذاتي ، كما أن « الآخر » الماثل أمامي هو أيضاً « خارج » عن ذاته . وكما أن محدثي ليس بالنسبة إلىّ سوى ذات غريبة مجهولة لدي ، فإنني أيضاً بالنسبة إلى محدثي لست سوى ذات غريبة مجهولة لديه . بيد أنه قد تنشأ على حين فجأة صلة وجدانية بيني وبين هذا الغريب ، إذا اكتشفت مثلاً أن هناك تجربة مشتركة تجمع بيننا (كأن نكون مثلاً قد تواجدنا سوياً في مكان بعينه ، أو أن نكون قد اشتركنا في الإعجاب بشخصية معينة . . . إلخ .) . وعندئذ لا تلبث الغربة أن تسقط بيني وبينه ، لكي تحل محلها « وحدة » تجمع بيننا ، فتتألف مني ومنه تلك الـ « نحن » التي تتوثق بيننا . وهكذا يكف الآخر عن أن يظل بالنسبة إلىّ مجرد « هو » ، لكي يستحيل إلى « أنت » . وعندئذ يتحقق « التواصل » بيننا ، فلا يعود « الآخر » في نظري مجرد غريب أحكم عليه فيما بيني وبين نفسي ، بل سرعان ما تذوب ذاتي نفسها في تلك الوحدة الحية التي أصبحت تجمع بيني وبينه[1] !

من هذا يتبين لنا أن الشعور بالأخوة إنما هو ضرب من التواصل النفسي الذي يحيل الـ « هو » إلى « أنت » ، أو « الغريب » إلى « قريب » . ونحن في العادة نعامل الآخرين ، لا على أنهم « غرباء » فحسب ، بل على أنهم « موضوعات » أيضاً . و « الموضوع » — بحكم تعريفه — إنما هو ذلك الشيء الذي لا يعيرني أدنى اهتمام ، أو هو تلك الواقعة التي لا تقيم لي أيّ حساب !

---

(1) Gabriel Marcel : «Du Refus à l'Invocation», Paris, Gallimard, 1940, pp. 48—49.

وانظر أيضاً : زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » ، مقال بمجلة « علم النفس » ، مجلد ٦ ، عدد ١ ، يونيه — سبتمبر ١٩٥٠ ، ص ٤ — ٥ .

وحينما أعامل « الآخر » على أنه « موضوع » ، فإننى أعتبره واقعة غُفلاً لا سبيل إلى اختراقها أو النفاذ إليها أو التجاوب معها . ومعنى هذا أن « الآخر » لا يظل بالنسبة إلىّ مجرد « شيء » أو « موضوع » اللهم إلا إذا تصورت أنه لا يستجيب لى ، ولا يتفاعل معى ، ولا يكترث بى . وأما إذا شعرت بأن « الآخر » يستجيب لى ، أو أننى أجد لديه إجابة على سؤالى ، فإننى لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد « موضوع » أو مجرد « هو » ، بل سرعان ما أتوجه إليه بوصفه « أنت » ! ولا شك أننى حين أحدد الآخر بوصفه « هو » ، فإننى أعامله فى هذه الحالة كما لو كان « غائباً » . وما يسمح لى بأن أحيله إلى « موضوع » أحكم عليه ، أو « ماهية » أحدد طبيعتها ، أو « فكرة » أحلل عناصرها ، إنما هو هذا « الغياب » نفسه . وليس من النادر أن أتصرف بإزاء شخص حاضر أمامى ، وكأنما هو غائب تماماً ، فإن هناك « حضرة » قد تكون صورة من صور « الغياب » . ولكن هناك أيضاً « غياباً » هو بمثابة « حضور » ، كما هو الحال مثلاً حينما أكون بإزاء شخص لا أملك أن أجعل منه مجرد « هو » ، حتى ولو كان غائباً ، لأننى أفكر فيه دائماً بوصفه « أنت » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن التفكير فى « الآخر » باعتباره « أنت » إنما هو باستمرار تفكيرٌ فى « الآخر » من حيث هو « حاضر » بوجه ما من الوجوه . و « الشخص » الذى تجمعنى به رابطة « الأخوة » إنما هو ذلك « الحاضر » الذى أتمثله دائماً بوصفه « موجوداً » أو « إنية » ، لا مجرد « فكرة » أو « موضوع » . وهذا هو السبب فى أن الإخاء الحقيقى يستلزم دائماً ضرباً من التواصل بين شخصيات حية يواجه بعضها البعض ، ويتجاوب بعضها مع البعض ، وينفذ بعضها إلى بعض . ولولا هذا « التفتح » لكان كل « تواصل » بين الذوات ضرباً من المستحيل . وبقدر ما ينجح المرء فى أن يجعل من نفسه ذاتاً متفتحة قابلة للنفاذ : Pénétrable ، بقدر ما تنكشف له ذات « الآخر » وتصبح بدورها أيضاً ذاتاً متفتحة قابلة للنفاذ .

والحق أن الحياة الانسانية لا يمكن أن تنمو وتزدهر فى محيط قفر من الوحدة ومناجاة الذات ، بل هى فى حاجة دائماً إلى التفتح والاشراق فى جو دافىء من المحبة والتبادل والإخاء . ومهما كان من أهمية التأمل الانعزالى والوحدة الروحية فى حياة الموجود البشرى ، فإنه لابد للإنسان من أن يشعر فى وقت ما من الأوقات بأن وجوده هو فى صميمه علاقة ، واتصال ، وحوار مستمر . وليس يكفى أن نقول مع مارتن بوبر إن الموجود البشرى لا يمكن أن يصبح عين ذاته فى عالم خلو من الأشخاص (أعنى فى عالم موضوعات محضة) ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الذات لا تنكشف لنفسها إلا فوق قطب « الأنا والأنت » . ولعل هذا هو السبب فى تلك القشعريرة العذبة التى تستشعرها الذات حينما تجد نفسها فجأة أمام ذات أخرى ، بعد أن كانت فى شبه عزلة باردة . وحينما يدور الحوار بين « الأنا » و « الأنت » ، فهنالك يتم التلاقى بين ذاتين تشارك كل منهما فى « واقع » يعلو عليهما . ومن هنا فإن الحب الأخوى ليس بمثابة عاطفة تثور فى باطن « الأنا » ، ويكون موضوعها أو مضمونها هو « الأنت » ، وإنما يقوم هذا الحب فيما بين الأنا والأنت ، فيكون بمثابة صلة أو علاقة تجمع بين الطرفين . وأنا حين أحب ، فإننى لا أوجد فى ذاتى أو فى الخارج ، بل أنا أوجد فى « وسط » أو « محيط » أو « جو مشترك » . وليس « الإخاء » أو « الحب الأخوى » سوى تلك « العلاقة الشخصية » التى تنقلنى إلى عالم إنسانى صرف أشعر فيه بأننى لا أكون إنساناً إلا بالآخرين ومع الآخرين . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى هو ضرب من الإشعاع البشرى الذى ينتشر عبر العالم ، لكى يغمر بنوره شتى الذوات الإنسانية . . . وهنا لا يصبح هناك فارق بين أخيار وأشرار ، أو بين حكماء وجهلاء ، أو بين ذوى الجمال وأهل القبح ، بل يصبح كل واحد من هؤلاء — فى عين الحب — شخصية واقعية ، أو ذاتاً حقيقية . وهكذا تجد « الأنا » نفسها بإزاء « أنت » مستقلة ، منفصلة ، قائمة بذاتها ، فريدة فى نوعها ، فلا يسعها

سوى أن تتلاقى معها وجهاً لوجه . وبإزاء هذه « الحضرة الحية » ، لا تملك الأنا سوى أن تعين ، أو أن تشقى ، أو أن تُنهض ، أو أن تنتشل ، أو أن تحرر ! ولا بد فى « الحب » — كما سبق لنا القول — من أن تجىء « الأنا » فتأخذ على عاتقها مسئولية « الأنت » . وفى هذا ينحصر التشابه (أو التساوى) بين المحبين أجمعين ، من أصغرهم إلى أكبرهم ، وابتداء من ذلك الرجل المطمئن الغارق فى فيض سعادته ، والذى تركزت حياته بأكملها فى الموجود الفريد المحبب إلى نفسه ، حتى ذلك الإنسان المصلوب طوال حياته فوق صليب هذا العالم ، لأنه تجاسر على المناداة بشىء لم يعهده البشر من قبل ، ألا وهو محبة الناس أجمعين »[1] .

والواقع أن « الحب الأخوى » لا يفترق عن « حب الأم » من حيث أن كلا منهما يقوم على الرعاية والمسئولية . وحينما يدرك الإنسان أنه لن يستطيع أن يحقق خلاصه (أو نجاته) بمفرده ، فإنه لن يتردد فى اعتبار نفسه مسؤولاً عن خلاص الآخرين أيضاً . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى إنما هو تلك التجربة الإنسانية التى لا يريد فيها المرء أن ينجو بمفرده . . . ولعل هذا أيضاً ما عناه هيجل حينما ذهب إلى القول بأن الحب هو عبارة عن « الإحساس بالكل » ، وأن الأشخاص الذين يجمع بينهم الحب لا بد من أن يشعروا بأنهم يكوّنون موجوداً واحداً . ويمضى هيجل إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن المسيح حينما دعا الإنسان إلى أن يحب قريبه كنفسه ، فإنه لم يكن يقصد بهذا المبدأ أن يهب المرء قريبه نفس القدر من الحب ، أو أن يكون حبه لأخيه معادلاً من حيث القوة لحبه لنفسه ، وإنما كان يعنى أن ينسب المرء إلى أخيه قدراً مساوياً من الإحساس بالحياة ، مادام الواحد منهما والآخر إنما يستمدان الحياة من مصدر كُلىّ واحد . وشبيه بهذا أيضاً ما ذهب إليه شوبنهور من أن المحبة تسقط الحاجز الذى يفصل

(1) Martin Buber : « Je et Tu. », trad. franç, par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1938, pp. 34—35.

فى العادة بين الذوات ، وتزيل من نفس الإنسان تلك الأنانية التى تنأى به عن أشخاص غيره من الناس ، وتشعره بأن الهوة التى كانت تفصل بينه وبين الآخرين قد زالت تماما . ومعنى هذا أن الحب الأخوى — فى نظر شوبنهور — هو الذى يجعل « الأنا » تحس على حين فجأة بأنها قد اندمجت فى « الأنت » ، وهو الذى يولّد فى نفس الفرد الشعور بأنه قد اتحد مع الإنسانية بأسرها . وأما هارتمان ، فإنه يجعل من الحب شعوراً بالهوية الشاملة لجميع الموجودات . وهو يفرق — فى هذا الصدد — بين التعاطف والحب فيقول : « إن الشعور بالوحدة الكلية التى تجمع بين سائر الموجودات إنما يضىء — عند التعاطف — في لحظة سريعة خاطفة ، لكى لا يلبث أن يتبدد وشيكا فى ضباب الأنانية الكثيف الداكن . وأما فى الحب ، على العكس من ذلك ، فإن هذا الشعور بالوحدة الكلية إنما يسطع كشعلة هادئة مستديمة تبعث فى الحياة الحرارة والدفء . وعلى حين أن التعاطف وجدان سلبى قابل يترتب على إدراك الحالات الوجدانية لغيرنا من الأشخاص ، نجد أن الحب نزوع تلقائى إيجابى نحو تحقيق الشعور بالوحدة أو الهوية . » . ومن هذا النص يتبين لنا أن الحب — فى نظر هارتمان — هو ضرب من الاتحاد أو الهوية ، وأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو مظهر للشعور بالوحدة الكلية التى تجمع بين كافة بنى البشر . ولو كانت الوحدة الكلية التى تربط بين قلوب البشر — فيما يزعم هارتمان — مجرد وهم من الأوهام ، لكان الحب نفسه خيالاً وهمياً كاذباً . ولكن هذه الوحدة — لحسن الحظ — واقعة بيّنة تشهد بصحتها شتى الديانات والمذاهب الأخلاقية ، فليس بدعاً أن نرى « المحبة الأخوية » (فيما يقول هارتمان) تصبح بمثابة الحل الأوحد للمشكلة الخلقية فى نظر الغالبية العظمى من الفلاسفة . وهكذا ينتهى هارتمان إلى القول بأن المحبة انتصار غرزى حقيقى على الأنانية ، وتأكيد للرابطة النوعية التى تجمع بين بنى البشر . ولولا ذلك الحدس الموجود لدينا عن الهوية الشاملة التى توحد بيننا ، لكان « حب الإنسان لأخيه

الإنسان » نداء أجوف هيهات أن يتردد له أى صدى فى قلب الموجود البشرى !

بيد أن أصحاب هذه النظريات الواحدية يجانبون الصواب بلا ريب حينما يمزجون معنى الحب بمعانى الهوية والاتحاد والتجانس التام ، وكأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو صورة من صور الامتزاج الوجدانى . ولو كان الحب مجرد انجذاب الشبيه إلى الشبيه ، لأن كلا منهما جزء فى حقيقة كلية تضم الواحد منهما والآخر ، لكان الحب فى جوهره مجرد توسيع كمى للأنانية الفردية . ولكن التجربة شاهدة — على العكس — بأن الحب يقوم على التغاير والاختلاف ، لا على الامتزاج أو الاتحاد . وآية ذلك أن المرء حين يحب الآخر ، فإنه يعرف تماماً أنه يحب شخصاً آخر غيره ، وأنه لا بد له من أن يضع نفسه موضعه ، وأنه لا بد له من أن يحاول فهم فردية ذلك الآخر فهماً كافياً . حقاً إن الحب ينتظر التبادل ، ويأمل الوصول إلى حالة من التجاوب ، ولكنه يقوم فى الأصل على الاستقلال والفردية والاختلاف ، وأنا حين أحب أخى الإنسان ، فإننى لا أحبه لأنه متطابق معى تمام التطابق ، أو لأنه صورة أخرى منى أتأمل فيها ذاتى وقد انعكست أمامى ، بل أحبه لأنه ذلك « الآخر » الذى يملك فردية مستقلة ووجوداً خاصاً وذاتاً فريدة فى نوعها . ومن هنا فإن الحب الحقيقى — كما قال ماكس شلر — إنما هو ذلك الذى أفهم فيه « الآخر » من حيث هو شخص مغاير لى ، مؤكداً فى الوقت نفسه بكل حرارة عاطفية ، ودون أدنى تحفظ ، حقيقة ذلك « الآخر » ونوع أسلوبه فى الوجود[1] .

والواقع أن « محبة القريب » ليست مجرد صورة من صور « حب الذات » ، وإنما هى مظهر من مظاهر الخروج عن الذات ، من أجل الاعتراف بقيمة الآخرين . وعلى حين أن الكراهية لا ترى فى الناس إلا تكراراً مملاً لبعض

(1) Max Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie », pp. 111 — 112.

النقائص الخلقية والعيوب النفسية ، نجد أن المحبة تفتح عينيها على القيمة المطلقة لكل فرد من الأفراد ، فترى فيه « وحدة شخصية » كلية ليس كمثلها شيء ! وإن الكراهية لتبدو دائماً متهورة متعجلة : فإنها فى الحقيقة حكم سريع ، أو نظرة سطحية عابرة ، ترفض التوقف عندما يحمله الآخر من قيم روحية . وأما المحبة فإنها — على العكس — ضرب من التأنى والتباطؤ ، أو هى توقف طويل عندالآخر ، من أجل فهمه وتعمق ذاتيته . وعلى حين أن المحبة تريد أن تقرأ الباطن ، وتحاول دائماً أن تنفذ دائماً إلى الأعماق ، نجد أن الكراهية تقتصر على مجموعة من القراءات السطحية أو التأويلات الظاهرية لسلوك الآخر . فالكراهية صماء لا تريد أن تسمع ، متعجلة لا تريد أن تتوقف ، وهى لهذا تحيا دائماً فى وحدة باردة لا تتردد فيها أصداء ، وتجد نفسها باستمرار فى صحراء قفراء ليس فيها سوى الفراغ والخلاء ! والشخص الذى تتأصّل فى نفسه مشاعر الكراهية سرعان ما يصبح ذاتاً صلبة قفرة تفتقر إلى الخيال ، وينعدم لديها كل إشعاع . ومثل هذا الشخص عاجز بالضرورة عن تعمق ذاتية الآخر ، أو التعرف فى شخص قريبه على حامل القيم الروحية ، وبالتالى فإنه يظل دائماً « غريباً » لا يستطيع أن يحيا فى أية « مدينة عقلية » .(1)

وأما الحب الأخوى الصحيح فإنه مظهر من مظاهر الإيمان بقيمة الإنسان ، واعتراف ضمنى بالامتياز الخاص الذى تتمتع به كل ذات من الذوات . وقد تتساءل الكراهية عن السر فى خلق هذا العدد الهائل من بنى الإنسان ، وأما المحبة فإنها تعلم حق العلم أن هناك من « القيم الذاتية » قدر ما هنالك من أفراد . وعلى حين أن المحبة تريد دائماً أن تفهم ، نجد أن الكراهية لا تفهم ، أو هى على الأصح تخشى الفهم ، لأنها تشعر فى قرارة نفسها بأنها لو فهمت ، لما استطاعت أن تمضى فى تيار بغضائها . ومن هنا فإن الشرير لا يُعَنِّى نفسه بتجاوز السطح ، أو الامتداد

(1) V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », Bordas, 1949, p. 613 — 614.

نحو الأعماق ، لأنه لو حفر قليلاً لوجد نفسه بإزاء النواة العميقة للشخصية حيث يتحدد مصير « الآخر » ! ولكنه منتفخ بأنانيته ، متخم بأطعمة العشق الذاتي ، فهو لا يريد أن يتخطى المظاهر الجزئية للآخر ، حتى يمضي إلى حقيقته الكلية . . حقاً إن الكراهية قد تهتم بالتفاصيل ، وتعنى بالجزئيات ، ولكنها لا تستطيع أن تعيد تركيب « الكل » ابتداء من هذه الجزئيات ! وعلى حين أن المحبة ترى « الكل » في الجزئيات وتحتفظ للذات بوحدتها على الرغم من كل ما يعرض لها من تقلبات ، نجد الكراهية تعشق التشريح ، وتتفنن في التحليل ، وتعجز دائماً عن رؤية ما وراء التفاصيل . وحسبنا أن ننعم النظر إلى تلك الأقاصيص المشوقة التي يجمعها أهل السوء عن إخوانهم ، لكي نفهم كيف أن الكراهية في جوهرها استطلاع أناني يبرع في الكشف عن النقائص ، ويتفنن في حشد التفاصيل المخزية ، ولكنه لا يهتم مطلقاً بمصير « الآخر » ، ولا يحفل في كثير أو قليل بمصلحة ذلك القريب الذي يتعقب أخباره . والظاهر أن دواعي الحياة العملية هي التي تفرض على الكثير من الضمائر هذه النظرة العملية السطحية ، حتى لا يتوقف أصحابها عند آلام الآخرين ، أو حتى لا يضيّعوا أوقاتهم في تعمق حالات الضمائر الأخرى . وهذه « الصلابة العملية Dureté pratique » — على حد تعبير جانكلفتش — هي التي تحول بيننا (في كثير من الأحيان) وبين الاهتمام بمشاكل الغير ، أو ملء عيوننا بصورة « القريب » ! ومن هنا فإن هذا السيد المتعجل الذي يسير في الطريق سرعان ما يشيح بوجهه عن صورة ذلك القريب المتألم أو المسكين ، وكأنما هو بإزاء كابوس لعين يحاول أن يطرده من رأسه بأي ثمن ! ولما كانت المحبة تقتضي التأني ، والتوقف ، والسهر على راحة الآخرين ، فإن الشرير يصمّ أذنيه عن سماع نداء الأنت ، ويضع على عينيه غمائم الأنانية ، ويثبّت فوق وجهه قناع الصلابة ! والصلابة تعرف كيف تحكم إغلاق سائر المنافذ ، حتى لا يصل صوت ذلك الغريب القريب ، إلى قلبها المقفر الجديب ! . .

أليست الكراهية فى صميمها ضرباً من التصلب أو التحجر أو الإقفار ، فكيف لها أن تهتم بمصير الأغيار ، وهى الغارقة دائماً فى سبات العشق الذاتى الذى ليس لمحيطه قرار[1] ؟

إن الكتب المقدسة لتدعونا إلى « محبة القريب » ، ولكن « القريب » هنا ليس هو الأخ أو الصديق أو المواطن، بل هو الغريب أو المجهول أو « الآخر » بصفة عامة . ولما كانت المحبة مظهراً من مظاهر الوفرة أو الخصوبة أو الامتلاء ، فإن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » إلا إذا كان يملك أن يهب أو يمنح . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحب هو فى جوهره صورة من صور الإنتاج أو الخلق أو الابداع . وعلى حين يمضى البعض إلى « الآخر » لأنه ينشد ذاته ، نجد أن المحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى يمضى إلى « الآخر » ، لأنه يريد أن يسخو ، وينفق ، ويفقد ذاته ! وربما كان هذا هو ما عناه نيتشه حينما قال فى تضاعيف حديثه عن إرادة القوة : « إن الفرد القوى بكل معانى الكلمة إنما هو ذلك الذى يملك من الشفقة والنبل وعظمة النفس ما يجعله يمنح، دون أن يتوقع الأخذ ، فلا تكون طيبته مجرد مظهر من مظاهر الرغبة فى التفوق أو الامتياز . وهنا يكون الإنفاق هو النموذج الصحيح لكل طيبة ، ويكون ثراء الشخص هو المقدمة التى تصدر عنها كل محبة » . ومعنى هذا أن المحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى ينفق بسخاء من صميم ذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن شخصية مليئة ثرية[2] . وهنا تتبدى روعة الحب: فإن المحب لا يحب نظيره فحسب، بل هو يتجه بمحبته نحو سائر إخوته فى الإنسانية ، وفى مقدمتهم الضعيف ، والغريب ، والمسكين . والمحب يؤمن فى قرارة نفسه بأنه

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », Bordas, 1949, p. 614.

(2) F. Nietzsche : « The Will to Power », trans. by A. M. Ludovici, London, Foulis, 1910, stanzo 935.

إذا أحب لحمه ودمه ، فإنه إنما يحب نفسه . أليس الحيوان أيضاً يحب صغاره ويعطف عليهم ويعتنى بهم ؟ « وإن أحببتم الذين يحبونكم ، فأى فضل لكم ؟ ». حقاً إن الطفل يحب والديه لأنه فى حاجة إليهما ، والمحتاج يحب سيده ، لأنه يستند إليه ويعتمد عليه ، ولكن أية حاجة تلك التى يشعر بها الرجل البار حينما يحب الخاطئ الأثيم أو الشرير المذنب ؟ هذا ما يرد عليه بعض فلاسفة الأخلاق بقولهم إن الحب الصحيح لا يتوقف دائماً عندما هو أهلٌ للحب ، أو عندما ينطوى على قيمة كبرى ، بل هو فى جوهره إشعاع منتشر لا يستأثر به أى موضوع كائناً ما كان . ومعنى هذا أن « قيمة » المحبوب — كما سنرى فيما بعد — ليست بالضرورة علة كافية لتوليد الحب ، فضلا عن أنها لا يمكن أن تعد بمثابة « كيفية » أو « صفة » موجودة من ذى قبل ، وكأن المحب يلاحظها قبل أن يشرع فى الحب ، كما يتثبت المرء من شخصية طارق بالباب ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى مسكنه ! وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إن المحب هو الذى يثبت قيمة المحبوب ، أو هو الذى يضفى عليه تلك القيمة حين يختصه بحبه .

وهنا يقول جانكلفتش مرة أخرى إن الحب فضيلة كائناً ما كان موضوعه . وليس يكفى أن نقول إن المحبة هى جوهر الإرادة الخيرة ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن النية الطاهرة هى فى صميمها نية محبة . والنية الطيبة هى التى تجعل من الضمير — على حد تعبير كيركجارد — قطعة شفافة من البلور . وأما الضمير المقفر من كل حب ، فهو بطبيعته حليف القلب اليابس ، والجمال الأجوف ، والعقلية المشتتة ! وإذا كانت معظم الديانات قد جعلت من « المحبة » فضيلة الفضائل ، فذلك لأنها فطنت إلى أن المحبة — حين تكون صادقة مخلصة — فإنها تنطوى فى ذاتها على قيمة قاطعة تبرر وحدها شتى انحرافات الحب . « وإنه لمن مكارم الأخلاق أن تحب ، كائنا من كان المحبوب ، بل حتى ولو كان المحبوب غير جدير بالحب ، أعنى حتى إذا لم يكن أهلا لتلك العاطفة التى تحملها له . » وإذا كان المسيح قد أعلن أنه « لم يأت لدعوة أبرار ، بل خطاة إلى التوبة » ،

فليس بدعاً أن نرى دعاة الأخلاق المسيحية يؤكدون أن المحبة الحقيقية إنما هي محبة الأشرار والأثمة والمذنبين . والحق إن المحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها ، والهبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة الخطاة ؛ بل هي تنزل اليهم ، وتتعاطف معهم ، وتغمرهم بحنانها . وإذا كان قد وقع في ظن البعض أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الأشرار ، فإن دعاة الأخلاق المسيحية يقررون — على العكس من ذلك — أنه ليس للكراهية أي موضع في مضمار الأخلاق ، ومن ثم فإن الإرادة الخيرة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تبغض الشرير . ولكن أصحاب هذه الأخلاق حين يتحدثون عن محبة الأشرار، فإنهم لا يعنون محبة الشرير بوصفه شريراً ، بل محبة الشرير بوصفه مخلوقاً شقياً أو إنساناً تعساً . وإن دعاة المحبة ليعلون أيضاً من شأن فضيلة الصفح أو المغفرة ، لأنهم يعلمون حق العلم أن الصفح هو بمثابة ثقة في الاستمرار الزماني للشخص ، فهو يفتح للآثم حساباً جديداً في سجل المستقبل. هذا إلى أن الصفح أيضاً ضرب من السخاء ، لأنه يعطي حيث لا يتوقع الأخذ ، ويحب حيث لا ينتظر أية استجابة ! وإذا كانت محبة الشرير هي أعلى صورة من صور الفضيلة ، فذلك لأنها عاطفة سخية فياضة تحاول أن تمضي في وجه التيار ، ما دامت تتعاطف مع كائن شقي تعلم أنه ضحية مسكينة . وإن المحبة الخالصة لتعلم عندئذ أنها تواجه الكراهية المحضة ، ولكنها تشعر بأن الشر الذي قد يلحق بها من قبل الشرير لن يكون أعظم بأي حال من الشقاء الذي يعانيه ، ومن ثم فإنها تعمل جاهدة في سبيل إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التي يعيش فيها ، ألا وهي وحدة الشر الأليمة القاتلة !

إن البعض ليظن أن «الحب» قد جُعِلَ ليحب ، ولكن الحب في الحقيقة لم يجعل إلا ليحقق أو يمارس . فليس يكفي أن نحب الخير — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبي محض — بل لا بد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى L'Aimable Suprême أن نقتصر على محبته والتعلق به ، بل معناه أن

نحاكيه فنعمل كما يعمل . وليس أبعد عن الصواب من أولئك المتعبدين المسيحيين الذين يتوهمون أن محبة المسيح إنما تعني ضرباً من الهذيان حول مسامير الصليب ، أو مجرد تأملات عقيمة حـول العائلة المقدسة والآلام الإلهية والقلب المقـدس والعذراء مريم . . . إلخ . ولـكن المسيح نفسه لم يدع الناس إلى اجترار كلمات الحب وترديد عبارات الأخوة ، بل هو قد دعاهم إلى محبة البشرية على نحو ما أحبها هو . فالمحبة الحقيقية لا تعني تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعبد لبعض المخلفات القدسية الطاهرة ، بل هي تعني أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على التخفيف من آلامهم ، وتضميد جراحهم ، وإدخال السعادة على قلوبهم . فليست المحبة صلوات ترفع إلى الله ، بل هي أفعال توجه إلى الإنسان . وإذا كان كثير من المتصوفة المسيحيّين قد دأبوا على الحديث عن ضرورة « محبة القريب في الله » ، فإن في استطاعتنا أنْ نقول إنَّ المهم هو «محبة الله في القريب.». والواقع أنه لا معنى للحديث عن محبة الآخرين من خلال الله ، فإن مثل هذه المحبة لن تـكون سوى حب إلهي دائرى ، وإنما لابد لنا من أن نمضي مباشرة نحو « الآخر » ، لـكي نحبه في ذاته بوصفه أخاً لنا في الإنسانية . وما دام السر الإلهي إنما يتجلى لنا أولا وبالذات عبر الإنسان ، فإنه لا بد للإنسان من أن يتجه مباشرة نحو تلك « الذات البشرية » التي تخفي في طياتها كل إشكال الوجود ، لـكي يحاول النفاذ إلى أعماق ذلك السر الاونطولوجي الذي تلبَّس بمصير الإنسان[1] .

ولـكن ، ألسنا نلاحظ في مثل هذا الحب الأخوي أن « التبادل » قد ينعدم تماماً ، لـكي لا يلبث المحب أن يجد نفسه وحيداً يشقى ويتألم ، دون أن يجد من يتجاوب معه ، أو من يرد له الجميل بمثله ؟ بل ألسنا نرى في بعض هذه الحالات أن المحب قد لا يسمح لنفسه بأن ينعكس على ذاته ، لـكي يحب الحب ، بل هو

---

(1) V. Jankélévitch : «Traité des Vertus», 1949, p. 463.

ينسى ذاته فى شخص الآخر ، دون أن ينتظر منه أية إجابة أو استجابة ؟ وإذن فكيف نزعم — بعد هذا كله — أن الحب الأخوى علاقة شخصية تقوم على التبادل ؟ . . كل تلك أسئلة قد لا يتسنى لنا الإجابة عنها بشكل حاسم ، ولكننا مع ذلك نميل إلى الظن بأن الحب الأخوى لابد من أن يلقى — فى خاتمة المطاف — تلك الاستجابة التى يرتاح لها ويقنع بها . وليس من واجب المحبين أن ييأسوا من مصير حبهم ، أو أن يقطعوا باستحالة قيام كل تواصل بينهم وبين ذلك الشرير ، الغارق فى حمأة الخطيئة . ومن يدرى ، فربما كان الشرير شريراً ، لمجرد أنه لم يلقَ يوماً ما هو أهل له من العطف والمحبة ، فما هى إلا أن توجه إليه بضع كلمات تفيض بالحنان والإحسان ، حتى تذوب الكراهية الساكنة فى أعماق قلبه ، كما تذوب الثلوج تحت وهج شمس الربيع الدافئة !

إن الكثيرين ليتوهمون أن المحبة الأخوية هى مجرد تعلق بالآخرين ، لما يتمتعون به من قيم ؛ ولكن الحقيقة أن « الذات » التى تملك هذه الصفة أو تلك ليست هى « الذات » التى نحبها . وآية ذلك أننا قد نحب الشرير أو المذنب أو الخاطىء ، ولكننا عندئذ لا نحبه لشره أو ذنبه أو خطيئته ، بل نحن نحبه لأنه « إنسان » نتوجه إليه ، ونثق فيه ، ونعقد آمالنا عليه ! وبهذا المعنى ، قد يكون فى وسعنا أن نقول إن المحبة نداء ، ورجاء ، واعتقاد . وحتى حين نحب الأشرار والخطاة والمجرمين ، فإن محبتنا فى هذه الحالة لابد من أن تتخذ صورة « نداء » نتوجه به إلى هؤلاء الأشخاص ، من حيث هم حريات تملك القدرة على الاستجابة لنداء ما ، والعمل على تحقيق رسالة ما . وتبعاً لذلك فإن الحب ليس اعترافاً بصفة موجودة من ذى قبل ، بل هو فعل (يحدده الأمل ، ويمليه الإحسان) نضع فيه نصب أعيننا ما يمكن أن يستحيل إليه الآخر ، لا ما هو عليه بالفعل . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن المحبين لا يحبان ما هما عليه فى صميم الواقع ، بل ما يأملان أن يستحيل إليه كل منهما عن طريق الآخر . و « التبادل » الذى ينطوى عليه « الحبّ

الأخوى » إنما يتجلى بصفة خاصة فى كون كل فرد منا (سواء أكان محباً أو محبــوباً) هو فى حاجة إلى معونة الآخر حتى يحقق ذاته . وربمـا كانت أهم سمة من سمات الشخصية الإنسانية هى أنها لا تتحقق تحققاً تاماً إلا مع غيرها من الشخصيات الأخرى . وهنا يتخذ الحب الأخوى طابعاً إبداعياً ، فتعمل كل ذات على رعاية الذات الأخرى ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجودها . ولــكن المسئولية التى نحن بصددها لا تتوقف عند الوجود الجسمى للآخر ، بل هى تمتد إلى نموه ، فتهتم بترقى سائر قواه الإنسانية . وهكذا نرى — مرة أخرى — أن محبة الإنسان لأخيه الإنسان لا تعنى مجرد تأمل « الأنا » للآخر ، أو إعجابها به ، أو اندماجها فيه ، بل هى تعنى عمل الأنا من أجل « الآخر » ، ورعايتها له ، واهتمامها به ، واضطلاعها بمسئوليته ، ومساهمتها فى عملية ترقيه .

ولو شئنا الآن أن نجمل الحديث فى هذه العاطفة الانسانية التى أطلقنا عليها اسم « الأخوة » ، لــكان فى وسعنا أن نقول إنها تجربة روحية يدرك عن طريقها الانسان ما بينه وبين الآخرين من ترابط ، فيحاول أن يحقق خلاصه مع الآخرين . وحين يتحقق الانسان من أنه هيهات له أن يحقق نجاته بمفرده ، فإنه عندئذ قد لا يتردد فى القول مع الفيلسوف الفرنسى مونييه : « إننى لا أوجد حقاً إلا بقدر ما أوجد للآخرين . وما الوجود فى النهاية سوى الحب . »(1) . . . ولــكن الانسان قد يشعر — حتى حين يكون مستغرقاً بتمامه فى أعماق المحبة البشرية — أنه ما يزال يعانى آلام الوحدة والانعزال ، وأنه لم ينجح بعد فى التغلب على القلق الناجم عن الشعور بالعزلة والانفصال . ومن هنا فقد ينصرف الانسان عن هذا الحب البشرى — بضعفه ونقصه وقصوره — لــكى ينشد صورة أكمل وأشرف وأنقى من صور الحب ، وتلك هى الصورة الدينية التى اصطلحنا على تسميتها باسم

---

(1) E. Mounier : « Le Presonnalisme », Paris, P. U. F., 1949, p. 39.

« حب الله » . ولكنَّ « الله » حين يصبح موضوعاً للحب ، فإنه لن يكون مجرد فكرة ، أو قيمة ، أو حقيقة عليا ، أو خير أسمى ، بل هو لابد من أن يبدو للعابد أو المتصوف بصورة مشخَّصة تجعل منه ما يمكن أن نسميه باسم « الأنت المطلق » . وسنحاول فيما يلي أن ندرس « الحب الإلهي » من حيث هو علاقة مشخصة تقوم بين الأنا البشري والأنت الإلهي !

الفصل السادس

العبادة

(أو حب الإنسان لله)

لو أننا عدنا إلى اللغة العادية التي كثيراً ما يصطنعها المحبون فى تعبيرهم عن الحب ، لوجدنا أنهم يستخدمون كلمة « العبادة » للاشارة إلى الإفراط فى الميل أو المبالغة فى العشق . فالمحب يعتبر نفسه بمثابة « عبد » يأتمر بأوامر المحبوب ، أو « عابد » يعفّر جبهته عند أقدام معبوده ! ولولا تلك الصلة الوثيقة التى تجمع بين الحب البشرى والخبرة الدينية ، لما استباح المحبون لأنفسهم أن يسموا حبهم باسم « العبادة » . ولكن أهل الحب قد وجدوا فى نزوعهم نحو الاتحاد بالمحبوب ما يشبه نزوع المتصوف نحو الاستغراق فى الله ، فلم يترددوا فى اعتبار الحب صورة من صور العبادة . وأما المتصوفة فإنهم قد لاحظوا - من جانبهم — أن الاتصال الجنسى هو أعمق صورة من صور الاتحاد ، ومن ثم فإنهم قد وصفوا علاقتهم بالله وصفاً غرامياً ، واستخدموا فى التعبير عن حبهم للذات الإلهية عبارات مليئة بالرموز الجنسية . والظاهر أن بعض علماء النفس المتسرعين قد انخدعوا بهذه الألفاظ الغزلية ، فسارعوا إلى القول بأن « الوجد الصوفى » إن هو إلا خبرة جنسية صرفة . وفات هؤلاء أن أوجه الشبه الكثيرة التى تجمع بين الحب الجنسى والعبادة الإلهية هى التى دفعت بالمتصوفة إلى استخدام أسلوب الغزل والتشبيب (كما هو الحال مثلاً عند جلال الدين الرومى ، وابن عربى ، وابن الفارض وغيرهم) من أجل التعبير عن نزوع المخلوق نحو الاستغراق فى الخالق ، دون أن تكون الخبرة الصوفية لهذا السبب مجرد تجربة جنسية صرفة . . .

وليس أدل على الصلة الوثيقة التي تربط التجربة الدينية بالحب ، من ذلك النزوع المشترك (الذى يجمع بين الصوفى والعاشق) نحو الاتحاد بالمعشوق . فالمحبة الإلهية فى نظر أصحاب الخبرة الصوفية هى « محو المحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته » ، وهى « خروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب » ، وهى أيضاً « ميلك إلى الله بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سراً وجهراً ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه » . . . إلخ[١] . وكل هذه التعريفات — وغيرها كثير — إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن الصوفى يريد أن يفنى عن نفسه ، لكى يُقبل بكل همته على ربه ، أو هو يريد أن يتجرد عن كل ما عدا الله ، لكى يحيا ويوجد ويتحرك فى الله ! ولكن الصوفى حين يتحدث عن العبادات ، وحين يتنقل بين الأحوال والمقامات ، فإنه لا يرمى من وراء هذا كله إلا إلى الاتحاد بالله . ومعنى هذا أن العابد الصوفى يريد لصلاته أن تستجاب ، ويطمع فى الوصول إلى تحقيق ضرب من الاتحاد بينه وبين الذات الإلهية . وليس من شك فى أن مثل هذه « التجربة الصوفية » إنما تفترض منذ البداية أن الحب الإلهى هو صلة مشخَّصة بين الخالق والمخلوق ، أو هو علاقة متبادلة بين الرب والعبد . وتبعاً لذلك فإن كل محاولة تبذل من أجل تعريف « الدين » دون الرجوع إلى فكرة الاتصال بإله حى مشخص لابد من أن تبوء حتماً بالفشل . وآية ذلك أنه ليس فى وسع الانسان أن يتلقَّى استجابة ، أو أن يحقق أى اتحاد ، مع مبدأ أخلاقى صرف ، أو مثل أعلى مجرد ، أو ألوهية واحدية شاملة ، أو ما إلى ذلك من الصور اللاشخصية للحقيقة الإلهية[٢] .

بيد أن بعضاً من الفلاسفة قد تصوروا « الله » بصورة عقلية صرفة ، فجعلوا

---

(١) « الرسالة » للقشيرى ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، باب المحبة ، ص ١٤٣ — ١٤٨ .

(2) Cf. Oswald Schwarz : «The Psychology of Sex», Penguin, 1953, p. 105.

منه ذلك « الخير الأسمى » الذى تنزع نحوه الموجودات جميعاً ، دون أن تكون علاقتها به علاقة الأنا بالأنت ، بل علاقة الجزء بالكل . وأصحاب هذا الرأى يحاولون التوفيق بين « الفردية » و « الوحدة الكلية » ، أو بين حب الذات وحب الله ، فيقررون أن الخليقة إلهية فى جوهرها ، فردية فى ظاهرها ، فهى حين تحب الله إنما تعشق ذاتها . وحين تحب الخليقة الله أكثر من كل شىء آخر ، بل أكثر من نفسها ، فإنها إنما تأتى فعلاً طبيعياً ، ما دام الله هو الخير المشترك للكون كله ، ولسائر الأجزاء التى يتركب منها . وليس يكفى — فى نظر القديس توما الأكوينى — أن نقول إن الحركة التى تصدر عن أى مخلوق إنما هى فى صميمها نزوع نحو الله ، بل ينبغى أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن حب الذات فى صورته الحقيقية إنما هو محبة لله . والواقع أن الجزء المتضمن فى أية وحدة كلية لا يمكن أن يحب ذاته حباً صحيحاً ، اللهم إلا إذا أحب ذاته باعتباره جزءاً من هذا الكل ، لا باعتباره فرداً منفصلاً قائماً بذاته . والإنسان بوصفه جزءاً من الحقيقة الكلية الشاملة ، أو باعتباره مخلوقاً يدين لله بكل ما يملك ، لا بد من أن يحب الله أكثر مما يحب ذاته ، وهو لا يحب الله حباً صادقاً إلا حين يشعر بأنه ينتمى إليه ويصدر عنه . — هذا إلى أن من طبيعة كل مخلوق أن يبحث عن خيره الأسمى ، أو أن ينزع نحو كماله النوعى ؛ ولما كان الله هو خيرنا الأسمى — باعتبارنا كائنات عاقلة — فليس بدعاً أن يحب الإنسان الله أكثر من أى موضوع جزئى آخر من موضوعات الرغبة . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن « حب الله » هو بمثابة الكمال الأسمى للإنسان ، فليس بدعاً أن ينزع الإنسان نحو الله ، وأن يحاول التشبه به . وفضلاً عن ذلك ، فإن الله قد خلق الإنسان بفعل محبته ، ولما كان الحب هو الباعث الذى عمل على إيجاد البشر ، فلا غرو أن يكون الحب أيضاً هو الباعث الذى يحكم رغبتهم فى الرجوع إلى الله . وهنا يتخذ الحب صورة دائرية أشبه ما تكون بالدورة الدموية : فإن ما صدر عن الحب لا بد من أن يلقى

غايته وآماله فى هذا الحب . وما يحدد درجة كمال الموجودات المتناهية ، إنما هو مدى قدرتها على المشاركة فى هذا الحب الإلهى . وهكذا يتبين لنا أن الصلة بين المخلوق والخالق — فى نظر القديس توما الأكوينى — إنما هى صلة الجزء بالكل أو صلة الطبيعة العقلية الناقصة بالمعقول الأسمى أو الكمال المطلق .

ولكننا لو أنعمنا النظر إلى هذا المذهب الفلسفى فى الحب الإلهى ، لوجدنا أنه يجعل من حب الإنسان لله مجرد صورة من صور عبادته لذاته ، وكأن « الحب الإلهى » هو النموذج الأسمى للأنانية المعقولة ! وآية ذلك أن الذات البشرية هنا لا تحب الحقيقة الإلهية إلا لفرط ما أحبت تلك العناصر العقلية ، اللاشخصية ، الكلية ، الباطنة فى صميم وجودها . وحجة الذات فى هذه الدعوى أنه لما كان الصديق إنما هو مجرد « أنا آخر » ، ولما كان الله هو خير صديق للذات ، فإن الله لا يخرج عن كونه « أفضل » ما فى الذات ! وهنا تلتحم الذوات الفردية جميعاً ، كما لو كانت حشداً من الخلايا ، لكى تكون ذلك الموجود العجيب الذى يسمونه بالأنا الكلية ، أو الذات المطلقة ، أو الأقنوم الكونى ! وهكذا تذوب الشخصية الفردية فى ذلك الكل اللاشخصى ، وكأن ليس هناك إلا وحدة اللوغوس التى تعتبر التفرد Individuation مجرد تجزُّؤ ثانوى للموجود الإلهى (أو الواحد) . ولا شك أن مثل هذه النظرية (التى لا تخلو من تأثر بالأفلاطونية المحدثة) إنما هى التى ستؤدى بفيلسوف مثل شوبنهور إلى إذابة سائر الذوات فى الحقيقة الكونية المطلقة ، فلا تعود هناك « أنا » أو « أنت » ، بل تتوحد الفرديات جميعا بفضل اندماجها فى ذلك الواحد المطلق !

ونحن نلاحظ — من جهة أخرى — أن هــذا الفهم الخاص للحب الإلهى ينطوى على خلط صريح بين « الحب » و « الرغبة » ، ما دام موضوع كل منهما

---

(1) M.C. D'Arcy: « The Mind and Heart of Love », Meridian Books, N.Y., 1956, pp. 104–107.

إنما هو « الخير » . ومن هنا فقد ذهب القديس توما الأكوينى إلى أنه لا يقال عن أى شىء ما إنه « محبوب » ، اللهم إلا حين تجىء رغبة المحب فتعتبره خيراً ، أو تجعله كذلك . وتبعاً لذلك فإن « الحب » هو الميل أو الاشتهاء الذى يجعل من هذا الشىء أو ذاك « خيراً » . وليست الغاية التى يهدف إليها الحب سوى السعادة ، ما دام الخير هو بالضرورة موضوع الرغبة ، وما دام الخير الأسمى هو ذلك الذى يشبع الإرادة إشباعاً تاماً . ونحن حين نحب الله — فى نظر القديس توما — فإنما نسعى نحو السعادة الكفيلة بإشباع رغباتنا الإنسانية . « ولو أننا افترضنا المستحيل ، وقلنا إن الله لا يمثل خير الإنسان ، لما كان هناك أى سبب يمكن أن يبرر حب الإنسان لله . » ولكن ، أليس معنى هذا أن الإنسان لا يحب أولاً وبالذات إلا سعادته ، وأن حبه لله ليس إلا عرضاً قد تلبس بهذه الرغبة البشرية فى البحث عن السعادة ؟ وإذا صح هذا ، أفلا يكون الحب الإلهى مجرد صورة من صور « أخلاق السعادة » التى تدفع بالإنسان إلى البحث دائماً عن خيره الخاص ؟ بل ألسنا نلاحظ — فى هذه الحالة — أن الحب الإلهى يفقد طابع « التلقائية العفوية » التى يتميز بها الحب الصحيح ، لكى يكتسب طابعاً نفعياً غرضياً يجعل منه مجرد صورةٍ أنانية مغرضة من صور الحب ؟

يبدو لنا هنا أن أهل التصوف الإسلامى قد فطنوا إلى ضرورة الحرص على استبقاء الطابع التلقائى النزيه للحب الإلهى ، فوجهوا كل اهتمامهم إلى استبعاد مفهوم « السعادة » أو « الخير » من تصورهم لهذا الحب . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعلته رابعة العدوية حينما وضعت فى إحدى يديها ناراً ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت : « سألقي بالنار فى الجنة ، وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى هذه ولا تلك ، وينجاب الحجابان عن السالكين طريق الله ، ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لا يدفعهم رجاء ولا يفزعهم خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولا خوف من نار ، لم يعبد الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » .

فهذه العابدة المتصوفة قـد أرادت للحب الإلهى أن يكون منزهاً عن الهوى والغرض ، بدليل أننا نراها تخاطب ربها فى مناجاة لها فتقول : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنـار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى . » . وقد سُئلت رابعة العدوية ذات مرة عن حقيقة إيمانها ، فـكان جوابها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كأجير السوء ، بل عبدته حباً له ، وشوقاً إليه »[1] ونحن نجد أيضاً لدى كل من ذى النون المصرى ، والحسين بن منصور الحلاج ، أقوالاً مماثلة فى الحب الإلهى من حيث هو حب منزه عن كل غرض عاجل أو آجل . والظاهر أن الحلاج قد فطن إلى أن البعض قد يعترض على هذا التنزيه الخالص للحب بدعوى أنه إذا لم تـكن السعادة هى غايته ، فهى على الأقل نتيجته ، ما دام العابد الذى يحب الله ، لا بد من أن يظفر فى النهاية بالنعيم الالهى . ومن هنا فقد راح الحلاج يؤكد أنه لا يحب الله طمعاً فى ثوابه ، ولا خوفاً من عقابه ، وإنما يريده لعـذابه ، ومن أجل الاستمتاع بعذابه ! وليس معنى هذا أن الحلاج لم يكن يريد الله إلا لإرضاء حاجته إلى العذاب ، وإنما هى مبالغة أريد بهـا تأكيد صفة النزاهة التى يتمتع بها حب لا يطمع ، ولا يرهب ، ولا يرغب ، بل يحب لمجرد الحب ! فنحن هنا بإزاء « حب منزه عن كل غرض » ، عارٍ عن كل رغبة فى السعادة ، وكأن أى غرض يندس فى ثنايا هذا الحب سيكون بمثابة فقاعة هوائية فى بلورة الحب النقية الطاهرة .

ولـكن ، إذا كان الحلاّج قد ربط عذوبة الحب الإلهى بعذاب المحبوب ، وكأن ذروة الحب هى الحصول على لذة العذاب فى الوجد ، فإننا سنجد متصوفة آخرين فى العصـور الحديثة يربطون العبادة (أو علاقة الإنسان بالله) بالعذاب

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى : « الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى » ، نوفمبر ١٩٦٠ ، دار القلم ، ص ٩٥ — ٩٧ .

النفسى (أو الشعور بالخطيئة) . وأصحاب هذا المذهب ـ وفى مقدمتهم كيركجارد ـ يعتبرون « الألم » بمثابة الجو الطبيعى الذى يحيا فيه الكائن المتدين ، وكأنما هو المناخ الوحيد الذى يستطيع الرجل المؤمن أن يتنفس فى كنفه ! فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الغارق فى فيض علوى من السعادة ، بل هو شخص معذب قلق يحيا فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غَمْرة التناقض ! وعلى حين نجد لدى الصوفية الإسلاميين ضرباً من الإحساس بالسعادة فى علاقتهم بالذات الإلهية ، نجد أن كيركجارد يقرر على العكس من ذلك أن العذاب حليف الخبرة الدينية ، وأن الإيمان نفسه لا يخرج عن كونه ضرباً من « اليقين المجاهد » . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إنه حينما يريد الله أن يصطفى لنفسه رجلاً ، فإنه يدعو رفيقه المخلص ، ألا وهو الهمّ ، لكى يطلب إليه أن يلازمه ، ويتعلق به ، ولا يفترق عنه لحظة واحدة[١] » ! ومعنى هذا أن الهم هو الصديق الأوحد للإنسان المؤمن ، فهو يلازمه كظله ، ويتابعه أنى توجه ! وليس يكفى أن نقول إنه لا بد للمسيحى من أن يمضى إلى المسيح فى هوانه وذلته ، لا فى عظمته وأوج مجده ، وإنما ينبغى أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن العذاب هو فى صميمه اتصال بالله ، ما دامت الأمارة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان والله إنما هى القلق الوجودى المشوب بانعدام اليقين . وحينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله . وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله ! وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة ، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بدون صراع ومخاطرة ومجاهدة[٢] .

(1) Cf. Jean Whal : «Etudes Kierkegaardiennes», Vrin, 1949, p. 369.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

وإذا كان القديس توما الأكويني قد أقام تجانساً مطلقاً بين الإنسان والله ، ما دامت العلاقة بينهما هي علاقة الجزء بالكل ، فإننا سنجد كيركجارد يقرِّر وجود « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، مادامت العلاقة بينهما هي علاقة المتناهي باللامتناهي . وبينما يقرر القديس توما الأكويني أن حب الله هو السعادة القصوى بالنسبة إلى الإنسان ، نرى كيركجارد يؤكد إنه وإن كان الله محبة ، إلا أن حبه قاتل ! ومعنى هذا أن الله هو خصم الإنسان اللدود ، لأنه يبغض كل ما تتكون منه الحياة البشرية ، وكل ما يخلع على الوجود الإنساني لذته ! ومن هنا فإنه لا يمكن أن تتأكد علاقة الذات الفردية بالحقيقة الإلهية ، اللهم إلا من خلال القلق النفسي أو التمزق الداخلي ، كما أنه لا يمكن أن تقوم الصلة بين الإنسان والله إلاَّ على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة . ويمضي كيركجارد الى حد أبعد من ذلك فيقول الى المسيحي لابد من أن يحيا كما لو كان ميتاً : فإن الله نفسه هو الذي يصدر على الحياة البشرية حكم الموت ! ومن هنا فإن الموجود البشري لا يملك أن يقرب السر الإلهي إلا في حالة أليمة من الخوف ، والرعدة ، والقلق ، والعذاب ، واليأس ! ومهما وقع في ظن البعض أنه لا موضع لليأس في قلب المؤمن ، فإنه لابد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ، حتى يعرف طريقه إلى الله ! وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يمد هو يده فينتشلنا من قاع تلك الهاوية ؟

. . . إن « الله » في نظر كيركجارد ليس فكرة نتأملها ، أو موضوعاً نثبت وجوده ، بل هو « ذات » تنكشف للمرء في أعمق أعماق وجوده ، بمقتضى ذلك الفعل الذي يكتشف به أنه « فرد » . فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها ، بل هو موجود ماثل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله . وعلى الرغم من أن صلة الإنسان بالله تقوم بالضرورة على التغاير التام ، والعجز المطلق من جانب الإنسان ، إلا أن هذه الصلة لابد من أن تتخذ صورة « الصلاة » أو « العبادة » ؛ والصلاة

ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء ، أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي . ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقق إلا حين يشتد شعور الذات بالخطيئة ، فإن النفس الآثمة المنسحقة أمام الله — حينما تحس إحساساً عميقاً بخطيئتها — لابد من أن تجد نفسها بإزاء الله وجهاً لوجه . . .
وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الوجود الإنساني — في أعلى درجاته — ألم وعذاب ، أو على وجه التحديد ألم روحي وعذاب ديني ، فذلك لأن « الخطيئة » هي التي تقودنا إلى أعتاب السر الإلهي . وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم ، ويرتضي لعباده أن يحيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتر والتمزق وشتى مظاهر العذاب ، فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقق عملية « الفداء » . وحينما يتخذ العذاب الديني صورة نقية طاهرة ، فهنالك يتحقق الاتحاد بين البطولة وعذاب الحب . وهكذا يتلاقى العذاب والعبادة مع البطولة والغبطة الروحية ، فيشعر المؤمن بضرب من « النشوة الروحية » التي تعلو على كل تناقض بين السعادة والشقاء ! ومن هنا فقد رأينا سقراط يمضي نحو الموت باسماً ، كما شهدنا شهداء المسيحية يواجهون أشد حالات التعذيب بروح البطولة الظافرة المنتصرة ، وكأنما هم كانوا في حالة غريبة من النشوة لشعورهم بأنهم كانوا يشاركون في أخطاء الآخرين ! وإذن فإن العبادة الحقيقية ليست هي عبادة الخوف والرعدة فحسب ، بل هي أيضاً عبادة الغبطة والنشوة ! ولكنها نشوة تلك الروح المعذبة التي تعلم أن الله نفسه يتألم ، وأنه لا يتألم إلا لأنه يحب ! وهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلهي ، ما لم تحترق معه بنيران الألم . ولعل هذا ما أراد كيركجارد أن يعبّر عنه حينما قال عبارته الشهيرة : « إنني لأهوى الموجة التي تقذف بي إلى أعماق الهاوية ، فإنها لتقذف بي أيضاً إلى ما وراء النجوم »[1] !

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، ص ٤٢ — ٤٣ .

تلك هى نظرية كيركجارد — أبى الوجودية الحديثة — فى الحب الإلهى أو العبادة . وليس من شك فى أن نزعة كيركجارد التشاؤمية هى التى أملت عليه هذه الصورة القاتمة للعلاقة القائمة بين الإنسان والله ، فجعلته يربط الحب بالعذاب ، ويؤكد أن علاقة الذات الإنسانية بالموجود اللامتناهى إنما تتحدد من خلال الألم ، والضيق ، والقلق ، والصراع ، والتناقض ، والشعور بالخطيئة ، والتمزق الداخلى . وقد يكون فى وسعنا أن نأخذ على كيركجارد تلك النزعة اللاعقلية المتطرفة فى تصوير الإيمان الدينى ، ووصف علاقة الإنسان بالله ، لدرجة أننا نراه يجعل من « الاعتقاد» La Croyance — على حد تعبيره - ملكة العبث (أو اللامعقول) La faculté de l'absurde ، بينما نراه يجعل من «التناقض الظاهرى» Paradoxe موضوع الاعتقاد ! ولا يكتفى كيركجارد بإرجاع الإيمان الدينى إلى اللاتجانس الموجود بين الإنسان والله ، بل إنه ليمضى إلى حد أبعد من ذلك إذ يقول فى أحد المواضع « إن الإنسان أمام الله عدم ، بل أقل من العدم » . حقاً إن كيركجارد كثيراً ما يتحدث عن « الحرية » ، ولكننا نجده يقرر أيضاً أن كل جهد تبذله الإرادة إنما هو جهد ضائع لا طائل تحته ! ومن هنا فإننا نراه يصرخ قائلاً : « يا إلهى ، اجعلنى أشعر بلا وجودى ، حتى يتضاعف شعورى بالهبة التى تمنحنى إياها . » . وما دامت الروح فى طريقها إلى الله ، فإن القانون الذى لابد من أن تخضع له هو أنه لابد للذات البشرية من أن تتناقض ، لكى تتعظم الذات الإلهية ! ولهذا يؤكد كيركجارد مرة أخرى أنه « حيما أشعر بأننى لا شىء على الإطلاق ، فهنالك أستطيع أن أثق فى حب الله لى » ! ولا يمكن أن يحبنى الله حقاً ، إلا إذا تَخَلَّيْتُ عن كل حب آخر ، فإن الله (فى نظر كيركجارد) إله غيور لا يقبل المشاركة ! وهنا تبدو ديانة المحبة مرتبطة بعواطف الكراهية ، ما دام من المستحيل على الإنسان أن يحب الله دون أن يبغض ذاته ، أو أن يبغض غيره من الناس ،

أو أن يبغض أباه وأمه وزوجه وأولاده ... إلخ[1] . وعلى الرغم من أن المسيح هو المحبة عينها ، إلا أنه — فى رأى كيركجارد — مضطر إلى أن يقصى الناس عنه ، حتى يعودوا إليه عن طريق الإيمان ! وإذا كان الكتاب المقدس قد نص على أن « الذى يحبه الرب يؤدبه » ، فإن كيركجارد يلخص علاقة الإنسان بالله فى عبارة مماثلة فيقول « إن من يباركه الله ، لابد من أن يلعنه فى الوقت نفسه » !

ولسنا ندرى كيف وقع فى ظن كيركجارد — وهو الذى عرف حقيقة الصلة بين الإنسان والله ، من حيث هو « الأنت المطلق » — أن يكون الطريق إلى الله مقروناً دائما بالصراع والتناقض والتمزق والعذاب ؟ ألا تدنو بنا من « الله » طهارة النور الباطن وصفاء النفس المطمئنة (كما هو الحال مثلاً فى فلسفة ملبرانش) أكثر مما يقربنا إليه الشعور بالقلق أو التمزق الباطنى (كما هو الحال فى فلسفة كيركجارد) ؟ ولماذا يأبى فيلسوفنا الا أن يصور لنا الإيمان بصورة الجهد اليائس الذى يقترن بالتحدى والمواجهة المستمرة ؟ ألا يمكن مطلقا أن تجئ لحظة تتجاوز فيها النفس هذه المرحلة المؤقتة الموسومة بالقلق العنيف والسورة النفسية الجامحة ، لكى تبلغ مرحلة من السكينة القلبية التى تهدأ عندها نفس المؤمن ويقوى رجاؤه[2] ... كل تلك أسئلة نجد أنفسنا مضطرين إلى اثارتها عندما ندقق النظر فى « رومانتيكية المطلق » على نحو ما عبر عنها كيركجارد . ولكننا لا نملك سوى الاعتراف لكيركجارد بأنه كان أعظم مفكر حاول — فى العصور الحديثة — تحطيم إطار المذهب العقلى الذى كان يصور « الله » بصورة « الحقيقة المعقولة » أو « الروح الكلية » أو « الفكر المطلق » . ولم يكتف كيركجارد بأن يبين لنا أن الله لا يمكن أن يكون « موضوعاً » ، بل هو قد أظهرنا أيضا على أن الرجل

---

(1) Jean Wahl : «Etudes Kierkegaardiennes», Vrin, 1939. p. 377.

(2) Louis Lavelle : «Le Moi et son Destin.», Aubier, 1936, p. 90

المتدين هو ذلك الذى يتحدث إلى الله بضمير المخاطب ، وأن الإله المشخص لا يمكن أن يكون حداً أوسط فى علاقة لا شخصية ، وأن المؤمن حين يندمج فى علاقة شخصية مع الله فإن هذه العلاقة لا بد من أن تحدث تغييراً شاملا فى وجوده كله . . . إلخ . وكل هذه الآراء التى عبر عنها كيركجارد بأسلوبه الخاص المليء بالحرارة والحماسة ، سوف تتردد من بعد عند الكثيرين من فلاسفة الوجود ، وفى مقدمتهم الوجودى الكاثوليكى جبرييل مارسل ، وزميله الألمانى كارل يسبرز ، ومارتن بوبر وغيرهم .

ولو أننا توقفنا الآن برهة قصيرة عند نظرية الفيلسوف الفرنسى المعاصر مارسل فى « الحب الإلهى » ، لوجدنا أن « الله » عنده (كما كان الحال عند كيركجارد) ليس « موضوعاً » يمكن أن نثبت وجوده ، أو « كائناً » يمكن أن نحدد صفاته ، بل هو بمثابة « الأنت المطلق » الذى لا سبيل إلى الحكم عليه . وإذا كان من المحال أن يصبح الشخص الذى نحبه مجرد « هو » نتحدث عنه بصيغة الغائب ، فإن من المحال بالأحرى أن نتحدث عن الله باعتباره « هو » ، أو بوصفه مجرد حقيقة خارجية . ومن هنا فإنه قد يكون من العبث أن نحاول البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة العقلية ، أو أن نعمد إلى تحديد الصفات الإلهية بالاستناد إلى البرهنة المنطقية ، ما دام الله « ذاتاً » تنكشف لنا عن طريق المحبة والمشاركة ، لا عن طريق الاثبات والبرهنة . ولعل هذا ما أراد جبرييل مارسل أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن عبادة الله لهى الطريقة الوحيدة للتفكير فى الله والوجود معه . »[1] ومعنى هذا أن السر الإلهى إنما ينكشف للمؤمن فى لحظة العبادة ، حينما يشارك فى الذات الإلهية ، ويتعبد لها ، ويتعلق بها ، ويتواصل معها . وقد يبدو لأول وهلة أننا نجانب الصواب إذا قلنا انه يتوقف

(1) Gabriel Marcel : «Etre et Avoir», Aubier, 1935, pp. 40-42.

علينا بوجه ما من الوجوه أن يكون الله موجوداً ، فإن من المؤكد أن الله ليس ظاهرة طبيعية أعمل على خلقها ، كما أنه ليس مجرد انطباع نفسى أستحدثه فى باطنى . وإنما تفهم هذه العبارة على وجهها الصحيح ، حينما تساقط عليها أنوار « المشاركة » ، أعنى حينما ندرك أن الله لا يوجد بالنسبة إلىّ الا بقدر ما أشارك فيه . »[1] فليس الايمان فى نظر جبرييل مارسل بمثابة اعتقاد فى شىء ، بل هو ثقة فى شخص ، أو هو تعلق بذلك « الأنت المطلق » الذى يفوق كل شخص . وإذا كان من المستحيل فصل « الايمان » عن « الحب » ، فذلك لأن الاعتقاد الدينى هو وليد المشاركة فى الـ « أنت » ، والوفاء له ، أكثر مما هو وليد التمسك بصيغة لاهوتية أو معتقد دينى . وبمجرد ما يتجرد الايمان من الحب ، فانه سرعان ما يستحيل إلى معتقد موضوعى متحجر ينصب على حقيقة طبيعية . « وأنا أكف عن الايمان بالله — على حد تعبير مارسل — فى اللحظة التى أقلع فيها عن محبته ؛ كما أنه لا يمكن لأى إله ناقص أن يكون إلهاً حقيقياً[2] » .

من هذا نرى أن جبرييل مارسل يرفض شتى المذاهب اللاهوتية التقليدية ، لأنه يرى أن ليس ثمة موضع للقيام بعملية « تبرير » للوجود الإلهى . وكل فكر يحصر جهوده فى مثل هذا التبرير إنما يقدم بذلك الدليل على أنه لم يستطع بعد أن يرقى إلى مستوى الحب والإيمان . وأما الإله الحقيقى الذى هو إله حى ، أو « أنا مطلق » ، فهو ذات لا يمكن الإشارة إليها بضمير الغائب ، ولا سبيل إلى الحكم عليها كما يحكم على الموضوع . والواقع أن سائر الأحكام التى قد يصدرها الانسان على الله إنما ترتد إليه ، لأنه حينما يصدر الملحد حكمه على الله قائلاً : « إنك غير موجود » ، فقد يكون فى وسعنا أن نسائله بدوره : « وأنت الذى تصدر هذا

---

(1) Gabriel Marcel : «Journal Métaphysique», Gallimard, 1937, p. 36.

(2) Ibid ; p. 58.

الحكم ، هل أنت موجود إذن ؟ »[1] وأعجب من ذلك أن الإنسان حين يتحدث عن الله ، فإنه فى الحقيقة لا يتحدث عن الله ، بل هو يتحدث عن موجود وهمى مجرد يخلع عليه مجموعة من الصفات ، دون أن يكون فى وسعه إقامة أية علاقة روحية صحيحة مع ذلك الموجود الوهمى . وأما الايمان الحقيقى فهو ذلك الفعل الذى بمقتضاه يكوِّن « الفرد » من نفسه « شخصاً » بتأكيده للعلاقة الروحية التى تجمع بينه وبين الذات اللامتناهية (أو الأنت المطلق) . ونحن نشعر فى كل لحظة بأننا ناقصون وغير مكتملين ، ولكن هذا الشعور نفسه يولد فى نفوسنا الشعور باعتمادنا على الحرية الإلهية التى تستطيع وحدها أن توقظ حريتنا ، وتكملها ، وتسد ما فيها من نقص . وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقى والمحبة سوى مجرد صورة باهتة لذلك الفعل الإلهى الذى بمقتضاه تكتشف الحرية البشرية ذاتها حين تتلاقى مع الحرية الإلهية . ومن هنا ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول بوجود ضرب من التشابه بين الإيمان الدينى من جهة ، والعلاقات الإنسانية من جهة أخرى ، ما دام الايمان هو مجرد اتحاد حريتين ، أو هو نظرة الحب التى يتبادلها موجودان مشخصان ! وليس يكفى أن نقول إن الله ليس موضوعاً لا شخصياً ، كما أنه ليس مجرد إسقاط وهمى لعاطفة ذاتية ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن الصلة بين المؤمن وبين الله إنما هى صلة روحية تشبه إلى حد كثير صلة المحبة التى تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حباً بحب .

وإذا كان من المحال بالنسبة إلى أى فرد منا أن يحكم على معتقد آخر ، فذلك لأن الايمان وثيق الصلة بوجود كل فرد منا ، أعنى بصميم العلاقة التى تربطه بالأنت المطلق . ومن هنا فقد يكون من المستحيل علىّ أن أضع نفسى موضع الآخر حتى أفهم حقيقة إيمانه ومعنى هذا أن لكل مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله ؛ وهذه

(1) Gabriel Marcel : « Journal Métaphysique » ,1927, NRF., p. 132.

العلاقة هى التى تحدد طريقته فى رؤية السر الإلهى . وتبعاً لذلك فإن « الأنا » فى عبارة : « أنا أومن » إنما هى شخصية إلى الحد الذى يستحيل معه الحكم على إيمان الآخرين . وكما أن الشخصية الإنسانية تبدو فى نظر الشخص الذى يحبها ويعنى بها مختلفة كل الاختلاف عما قد تبدو عليه بالنسبة إلى الإنسان الموضوعى غير المكترث أو بالنسبة إلى العالم الذى يبقى منفصلاً تماماً عنها ، فكذلك نجد أن الإله الذى ينكره الفيلسوف العقلى مختلف كل الاختلاف عن الإله الذى يؤكده الانسان المؤمن . وإذا كان فى وسع أى ذات حرة مشخصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها ، فإن فى استطاعة أى مؤمن أن يكوّن مع الله علاقة خاصة فريدة فى نوعها لا يدركها سواه (لأنها منه بمثابة جو شخصيته الروحية)[1] .

ويمضى جبرييل مارسل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن ما يكوّن صميم وجودى إنما هو اعتقادى : « وذلك لأنك حين تسائلنى عن ماهية اعتقادى ، فإنه لن يكون فى وسعى أن أقتصر على تعداد قدر معين من القضايا التى أتمسك بها ، وإنما لابد لى من أن أعترف بأن هذه القضايا تترجم عن شىء أعمق وأشد تأصلاً فى نفسى من كل هذا ، وكأننى هنا بإزاء دورة مفتوحة أجدنى فيها على اتصال بحقيقة لا يسعنى سوى أن أوحد بينها وبين الأنت »[2]. فليس الايمان مجرد اعتقاد بمجموعة من الوقائع الموضوعية ، أو مجرد تصديق لبعض القضايا ، بل هو علاقة روحية تكوّن صميم وجودى . ولما كان « الوجود » فى نظر مارسل لا ينفصل عن « المعية » أو « العلاقات الشخصية المتبادلة » ، فإن صلة الانسان بالله لابد من أن تكون بمثابة الدعامة التى يرتكز عليها « الوجود » . وإذا كان فى استطاعتنا أن نحيل الآخرين إلى مجرد موضوعات ، فإن الله هو ذلك « الآخر » الذى لا يمكن أن

(1) Pierre Colin : «Existentialisme Chrétien.», Plon, 1947., p. 22.
(2) G. Marcel : «Du Refus à l'Invocation», NRF., 1940, p.222.

نحيله إلى « موضوع » . ومعنى هذا أن الله لا يمكن أن يكون هو الله ، اللهم إلا إذا ظل بمثابة « الأنت المطلق » . ولا سبيل إلى بلوغ هذا « الأنت المطلق » ، اللهم إلا عن طريق الحوار أو الابتهال أو الصلاة .

وحينما يتحدث مارسل عن حب الإنسان لله ، فإنه يعني قيام علاقة شخصية بين المؤمن من جهة ، والذات الإلهية من جهة أخرى . ولابد من أن تقوم هذه العلاقة الشخصية على عملية بذل مطلق تقدم فيها الذات نفسها لله . حقاً إن ما تقدمه الذات لله هو ملك له من ذي قبل ، ولكن من المؤكد أن الذات حين تتجه نحو الله ، وحين تهب له نفسها ، إنما تؤكد بحريتها تلك الصلة الروحية التي تريد أن تعقدها مع الواهب الأعظم . وهنا تتخذ الصلاة طابع فعل حر أحققه بمقتضى رغبتي في الاتصال بذلك الموجود الأسمى الذي أريد منه أن يسمعني ، ويفهمني ، ويستجيب لي . وما دام الله هو « الأنت المطلق » ، فليس من حقي أن أفترض أنه لم يستمع لندائي ، حتى إذا لم يتحقق الغرض الذي صليت من أجله . وأما إذا قيل إنه لابد لي على كل حال من أن أذعن للمقاصد الإلهية ، فلن يكون معنى هذا أن أقلع نهائياً عن الصلاة ؛ وإلا لما كانت الحقيقة الإلهية (أو الله) سوى نظام مجرد ، وبالتالي لكان الله نفسه مجرد « هو » lui . والحق أن المؤمن الذي يصلي يعرف في قرارة نفسه أن صلاته تهم الله ، وهو واثق من أنها لابد من أن تصل إلى مسامعه . ومن هنا فقد يصح أن نعرّف الصلاة بأنها « رفض إيجابي للتفكير في الله باعتباره نظاماً ، وتعقل لله بوصفه الإله الحقيقي ، أعني باعتباره الأنت المحض »[1] .

ولسنا نريد أن نسترسل في شرح نظرية مارسل في «الحب الإلهي» بالتفصيل ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن هذا المفكر الوجودي الممتاز قد استطاع لأول مرة

---

(1) G. Marcel : "Journal Métaphysique", N.R.F., 1927, P. 159.

فى تاريخ التفكير الدينى أن يلقى الكثير من الأضواء الكاشفة على حقيقة « العبادة » بوصفها صلة روحية عميقة بالذات الإلهية أو الأنت المطلق . وقد بيّن لنا جبرييل مارسل كيف أن الذات الإنسانية لا توجد إلا بوصفها حداً فى علاقة ، وكيف أنها تزداد وجوداً كلما زاد وجود الله بالنسبة إليها ، وكيف أنه لا سبيل إلى فهم الله خارج دائرة الاعتقاد ، أعنى خارج دائرة العلاقات الشخصية القائمة بين المؤمن والله . وإذا كان جبرييل مارسل قد تصور الحب الإلهى باعتباره علاقة شخصية تبادلية ، فذلك لأنه لم يعتبر الله علة فيزيائية ، أو معياراً عقلياً ، أو فكرة مطلقة ، بل هو قد نظر إليه بوصفه «الإله الحى» ، إله الصلاة ، إله الروح الدينية ، « إله إبراهيم ويعقوب وإسحق » . والواقع أن سائر الفلاسفة الذين استطاعوا أن يفهموا حقيقة « الحب الإلهى » ، سواء تأثروا بالقديس أوغسطين أم لم يتأثروا به ، قد فطنوا إلى أن موضوع هذا الحب إنما هو ذلك « الكائن الباطن فى أعماق ذاتى أكثر مما أنا باطن فى صميم إنيتى » ! (على حد تعبير أوغسطين)[1] . وقد عاد جبرييل مارسل إلى هذا التراث المسيحى الأصيل ، فاستطاع أن يثبت لنا مرة أخرى أن الإيمان الدينى هو صورة من صور الحب ، وأن الوجود البشرى لا يوجد حقاً إلا بقدر ما يشارك فى هذا الحب الإلهى . حقاً إن فلسفة مارسل قد بقيت أسيرة لبعض الخبرات الخاصة التى لا تُفهم إلا فى ضوء الإيمان ، كما أنها قد خلعت على بعض المواقف الوجدانية معانى ميتافيزيقية ومدلولات أنطولوجية ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نعترف لهذا الوجودى المسيحى بأنه نجح فى الكشف عن « الدلالة الفنومنولوجية » للصلاة بوصفها علاقة شخصية يراد بها الاستمتاع بالحضرة الإلهية والمشاركة فى الحب الإلهى . ويبقى أن مارسل قد جعل المؤمن يتوجه مباشرة نحو الله ، دون أن يعير « العالم » أو « الكون » أى اهتمام ، بعكس ما سيفعل فيلسوف آخر مثل مارتن بوبر Martin Buber .

---

(1) Cf. P. Colin : "Existentialisme Chrétien", Plon, 1940, p. 31.

والواقع أنه إذا كان كل من كيركجارد ومارسل قد جعلا من علاقة الإنسان بالله الرابطة الجوهرية التى تكوّن صميم وجوده ، فإننا سنجد مارتن بوبر يقرر منذ البداية أن الإنسان لا يملك الوصول إلى الله بالعمل على تجنب العالم أو تحاشيه ، وإنما هو مضطر إلى الاعتراف بأن العالم أيضاً يوجد فى الله . وإذا كان الانصراف عن العالم لا يوصلنا إلى الله ، فإن تركيز الأنظار أيضاً فى هذا العالم ليس من شأنه أن يدنو بنا من الله . وإنما يوجد المرء حقاً فى حضرة الله عندما يرى العالم فى الله . ومعنى هذا أن « الأنا » حين يحب « الأنت الأبدى » Toi Eternel ، فإنه عندئذ لا يستطيع أن يرى أى شىء خارج الله ، بل هو يستوعب كل شىء (بما فى ذلك العالم) داخل تلك الأنت . « وكما أن المرء لا يجد الله إذا بقى داخل العالم ، فإنه أيضاً لا يجد الله إذا خرج من العالم . وأما ذلك الذى يمضى بكل جوارحه نحو لقاء الأنت ، والذى يطوى فى ثنايا تلك الأنت كل ما للكون من وجود ، فهذا وحده هو الذى يجد الوجود الاسمى ؛ ذلك الوجود الذى لا سبيل إلى البحث عنه[1] . »

حقاً إن الكثيرين ليتوهمون أن العالم الحسى هو مجرد عالم ظاهرى ، ومن ثم فإنهم قد يظنون أن « محبة الله » تقتضى الانصراف عن العالم ؛ ولكن الإنسان حين يدرك ما فى الوجود من ترابط كلّى ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أنه ليس ثمة شىء منفصل أو قائم بذاته ، سواء أكان أرضاً أم سماء ، أشياء أم كائنات ، بل الكل متضمن فى تلك الرابطة (أو العلاقة المطلقة) . وتبعاً لذلك فإن الانسان الذى يندمج فى هذه العلاقة الخالصة ، سرعان ما يقلع عن النظر إلى كل شىء على حدة ، لكى يرى سائر الأشياء فى تلك « الأنت المطلقة » . وحينما يفطن الإنسان إلى ما فى الأشياء من طابع قدسى ، فهنالك لا بد من أن يلتقى بالإله الحى . وأما حين يحاول الإنسان أن يعلو على سائر الأشياء ، وأن ينصرف عن

(1) Martin Buber : "Je et Tu", trad. franç., Aubier, 1938, p. 119.

شتى الموجودات ، من أجل المخاطرة بالبحث عن الله ، فإنه فى هذه الحالة لا يلبث أن يصطدم بالعدم . والواقع أنه لا معنى مطلقاً للحديث عن « البحث عن الله » ، ما دمنا لا نجد فى العالم شيئاً واحداً يمكن أن يقال إن الله غير موجود فيه ! فليس أحمق إذن من أولئك الذين ينصرفون عن سبيل حياتهم ، لكى يبحثوا عن الله ! وإن مثل هؤلاء قد يملكون كل حكمة التوحد وكل فضيلة التأمل ، ولكنهم مع ذلك لن يجدوا الله ! وأما ذلك الرجل الذى يمضى فى طريق حياته ، محاولاً دائماً أن يتعمق كل علاقة ، وساعياً باستمرار نحو الاحتفاظ بسكينته فى صميم تعامله مع الأشياء ، فهذا هو الإنسان الذى قد يهتدى إلى « العلاقة الحقيقية » ، دون أن يكون قد جدَّ فى أثرها . وهو حين يهتدى إلى « الأنت الأبدى» ، فإنه عندئذ لن ينصرف عن الأشياء ، بل يتجه بحبه من جديد نحو العالم ، لكى يرى الأشياء فى الله ، ويعيد وضع العالم فى إطاره الحقيقى !

بيد أن هذا لا يعنى أن يكون « العالم » فى نظر بوبر « مقدمة » ضرورية للوصول إلى الله ، فإن بوبر يقرر منذ البداية أنه ليس فى وسعنا أن نستخلص الله ابتداء من أى شىء كائناً ما كان ؛ سواء افترضنا أن هذا الشىء هو الطبيعة التى خلقها الله ، أم افترضنا أنه التاريخ الذى يوجهه الله ، أم افترضنا أنه الذات التى سيكون الله منها بمثابة المبدأ المفكر الباطن فيها . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « واقعة » مغايرة لله يمكن استخلاص وجوده منها ، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن الوجود الإلهى هو أكثر ضروب الوجود حضوراً بالنسبة الينا ، لأنه وجود مباشر مستمر قريب منا دائماً أبداً . ونحن نهيب بهذه الحضرة الإلهية فى كل حين ، ولكننا لا نستطيع أن نصفها أو أن نعبر عنها . وليست الرابطة التى تجمع بيننا وبين هذه الذات الإلهية مجرد رابطة احتياج أو اعتماد أو افتقار ، بل هى رابطة تعلق وتبادل واستقطاب . وإن الإنسان ليشعر فى أعماق قلبه بأنه فى حاجة الى الله أكثر مما هو فى حاجة الى أى موجود آخر ، ولكنه قد لا يعرف أن الله

أيضاً — فى كامل أزليته — هو فى حاجة اليه ! « وكيف كان يمكن أن يوجد الإنسان، لو لم يكن الله فى حاجة إليه ؟ وأنت نفسك، كيف كان يمكن أن توجد ؟ إنك فى حاجة إلى الله لكى توجد، ولكن الله أيضاً فى حاجة إليك لكى يحقق بواسطتك معنى حياتك[1] . » وليس معنى هذا أن يكون الله فى « صيرورة مستمرة (كما وقع فى ظن البعض) ، بل معناه أن الإله الأزلى نفسه يهبط إلى عالم الصيرورة، لكى يخلع على العالم مصيراً الهياً . وما دام هناك عالم، وما دام هناك إنسان ، بل ما دام هناك « شخص بشرى » ، فلابد من أن يكون هناك أيضاً معنى إلهى .

حقاً إن الإنسان قد يتصور الله باعتباره « شيئاً » ، فيحاول تملكه أو الاستحواذ عليه، ولكن مثل هذه المحاولة لابد من أن تبوء بالفشل، ما دام الله هو « الأنت المطلق » الذى لا يمكن أن يستحيل إلى موضوع . وقد يقع فى ظن المتصوف أحياناً أنه يستطيع عن طريق العزلة الروحية والمجاهدات النفسية أن يجعل من ذاته « قلعة » يحتبس فيها السر الإلهى، أو يستبقى فيها الله ؛ ولكن على الرغم من أن الله يحيط بنا ويسكن فينا ، إلا أننا لا يمكن مطلقاً أن نمتلكه فى ذواتنا . وليس فى أوسع الإنسان أن يتحدث إلى الله ، اللهم إلا حين يكون كل شىء فى باطنه قد صمت ! وأما المعنى الحقيقى للصلاة — فى نظر مارتن بوبر — فهو أنها ابتهال يوجه إلى الأنت المطلق ، لا من أجل الحصول على شىء ما من الأشياء ، بل من أجل الظفر بالاستجابة وتحقيق العلاقة . وحين يقدم المؤمن إرادته ذبيحة لله ، فإنه لا يتمتم بأكثر من هذه الكلمات : « لتكن إرادتك » ! ولكن الحقيقة الإلهية تكمل صلاته ولسان حالها يقول : « افعل عن طريقي

---

(1) Martin Buber : "Je et Tu". trad. franç., 1938, p. 123.

ما أنت في حاجة إليه » ! فالصلاة إذن هى أكمل صورة من صور التبادل الحقيقي الفعّال بين « الأنا » و « الأنت الأبدى » .

ومهما وقع فى ظن البعض أن العالم قد يفصلنا عن الله ، أو أن الحقيقة لا تنكشف لنا إلا فى أعماق الذات ، فإنه لابد من أن نؤكد أن السبيل الذى يوصل إلى الله لابد من أن يمر بالعالم وبالآخرين . صحيح أنه لابد لنا فى بعض الأحيان من أن نستجمع ذواتنا ونقبع فى داخلها ، ولكن لابد لنا أيضاً من أن نخرج منها ونقذف بأنفسنا إلى العالم الخارجى . وكل من لم يعرف كيف يحب العالم — بكل ما فيه من فظائع — ؛ بل كل من لم يجرؤ على معانقته بأذرعة روحه ، فإنه لن يستطيع أن يلامس بيديه تلك اليدين الإلهيتين اللتين تساندان هذا العالم . ويمضى بوبر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن ذلك الذى يمضى بحق إلى لقاء العالم ، إنما يمضى فى الوقت نفسه إلى لقاء الله » . ومعنى هذا أن الله لا ينكشف لذلك الذى يقتصر على التأمل ، وينصرف إلى التعبد ، بل هو ينكشف لذلك الذى يعمل فى العالم ، محاولاً أن يحقق عملياً ذلك المعنى الإلهى للعالم . وتبعاً لذلك فإن حب الإنسان لله إنما يعنى الاضطلاع برسالته فى العالم ، والعمل على تحقيق مقصده الأسمى فى دنيا الناس . وحين يوثق الإنسان عرى المحبة بينه وبين غيره من الموجودات الأخرى ، فهنالك يكون فى وسعه أن يتلاقى مع الله . ومثل هذا الإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يقدم لله — فى مقابل الحقيقة الإلهية — حقيقة إنسانية بمعنى الكلمة . ويخلص مارتن بوبر من كل هذه التأملات إلى القول بأن على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله ، فإن محبة الإنسان لله ليست مجرد مناجاة عقيمة للذات الإلهية ، بل هى فعل مثمر فى الحقل الإلهى ، أعنى فى عالم الله والناس . وحين يأخذ الإنسان على عاتقه مسئولية المسار الكلى للأشياء ، ومسئولية المصير العام للأفراد ، فهنالك فقط يكون فى وسعه أن يشعر بالصلة الروحية العميقة التى تربطه بالله .

... تلك هى الخطوط العريضة لنظرية مارتن بوبر فى الحب الإلهى. وليس يعنينا فى هذا المقام أن نتعرض لنقد فهمه الخاص للذات الإلهية وإنما يكفينا أن نشير إلى اهتمام هذا المفكر بجعل « العالم » حلقة الاتصال بين الإنسان والله، على الرغم من تأكيده فى مواضع أخرى لحضور الذات الإلهية أمام النفس البشرية حضوراً مباشراً، دون أدنى وساطة. وإذا كان بوبر نفسه يقرر فى بعض الأحيان أن « السر الإلهى أقرب إلىّ من ذاتى نفسها »، فلسنا ندرى لماذا يأخذ على جماعة الصوفيين اتجاههم المباشر نحو هذا السر المتابس بصميم وجودهم. وعلى كل حال، فإن بوبر قد حرص على تجريد حب الإنسان لله من كل آثار التأمل العقيم والانجذاب الصوفى. وربما كان من بعض أفضاله على التفكير الدينى أنه قد حصر الحب الإلهى فى نطاق العالم، فجعل من صلة الأنا بالأنت الإلهى صلة إيجابية فعالة تقوم على تحقيق رسالة الله فى دنيا الناس.

ولو شئنا الآن أن نرجع قليلاً إلى الوراء، لكى نلقى نظرة سريعة على كل تلك المذاهب الفلسفية التى استعرضناها فى الحب الإلهى، لكان فى وسعنا أن نقول إنها جميعاً قد تصورت الصلة بين الإنسان والله على أنها التقاء حبين، لا ارتباط فكرين. وقد رأينا أن معظم فلاسفة الدين مجمعون — أو شبه مجمعين — على القول بأن الإله الذى يتجه نحوه حبنا ليس « إلهاً طبيعياً » بل هو « إله مشخص ». وسواء تصور المؤمن هذا الإله المشخص على أنه أب حنون يعطف على أبنائه البشر، أم تصوره على أنه ذات معشوقة تبادله حباً بحب، أم تصوره على أنه شخصية معذبة تتألم لآلامه، أم تصوره بأية صورة أخرى من الصور، فإن من المؤكد أن المؤمن فى كل هذه الحالات إنما يتصور طبيعة حبه لله على غرار تصوره لطبيعة حبه لأخيه الإنسان. ولسنا نعنى أنه لابد بالضرورة من أن يكون تصورنا للحب الإلهى تصوراً بشرياً بحتاً، بل نحن نعنى أن حب الإنسان لله (أو لإلهه) كثيراً ما يجىء على صورة الإنسان ومثاله. حقاً إن الإنسان قد

حاول فى كل عصر أن يتجنب الوقوع فى خطأ « النزعة التشبيهية » ، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يحب فى الله ذلك الجانب المتعالى المطلق ، بل هو قد أحب فى الله دائماً « ظل الإنسان » فى الكون ! ومن هنا فقد بقي حب الإنسان لله مجرد علاقة مشخصة تقوم على التبادل بين « الأنا » و « الأنت » (وإن كنا هنا بإزاء « أنت » من نوع خاص ، لأنها أنت مطلقة ، أو أنت أزلية أبدية ، أو أنت لا يمكن أن تستحيل إلى هو) !



الباب الثالث

أنماط الحب



الفصل السابع

إيروس (أو العشق)

إذا كنا قد تحدثنا فى الباب السابق عن بعض أشكال الحب ، فإننا نريد الآن أن نعرض بالبحث لأهم أنماط الحب . ولا شك أن القارىء قد لاحظ أننا لم نقصد بالحديث عن أشكال الحب استعراض شتى موضوعاته ، بل نحن قد أردنا إبراز النماذج الأساسية لتجربة الحب فى حياة الإنسان . وأما فى حديثنا عن أنماط الحب ، فإننا سنعمد إلى الكشف عن أساليب مختلفة من الحب ، عرفها البشر على مر العصور فى علاقاتهم العاطفية بشتى موضوعات الحب . ومعنى ذلك أن الأنماط التى سنتحدث عنها فيما يلى إنما هى بمثابة طرق متباينة فى النظر إلى الحب ، كائناً ما كان موضوعه . ولما كانت هذه الأنماط المتنوعة قد ارتبطت بحضارات معينة ، أو اتجاهات فلسفية خاصة ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين — خلال حديثنا عن كل نمط منها — إلى التعرض للأصل الحضارى الذى انحدر عنه ، وتحديد الجو الفلسفى الذى تشبّع به . وسنبدأ دراستنا بالتعرض للنمط اليونانى من أنماط الحب ، ألا وهو ذلك النمط الذى اصطلحنا على تسميته باسم الإيروس Eros أو العشق .

ولو تصفحنا أى كتاب عادى من كتب الحب ، لوجدنا أن كلمة « إيروس » تستعمل عادة للاشارة إلى الحب الجسدى ، فى حين جرت العادة باستخدام كلمة « أجابيه » Agapé للاشارة إلى الحب الروحى[1] . والأصل فى هذا الاستعمال أن اليونانيين كانوا يجمعون بين « إيروس » إله الحب ، و « ديونسيوس » إله

---

(1) Cf. Morton M. Hunt : "The Natural History of Love", London, 1962, p. 19.

الخمر ، فكانوا يسرفون فى الحب والشراب ، وكانوا يتخذون من الحب مطية إلى الاستمتاع بمباهج الحب[1] . ومن هنا فقد أصبح « الإيروس » لفظاً جنسياً يشير إلى معانى العشق الحسى العنيف ، بدليل أن أصحاب علم النفس أصبحوا يستخدمون مشتقات هذا اللفظ للاشارة إلى معان جنسية صرفة . ولما كان العرب قد خصصوا لفظ « العشق » للاشارة إلى « مجاوزة الحد فى المحبة » ، فقد آثرنا أن نسمى هذا النمط العنيف من الحب (أو الهوى) باسم « العشق » . ولكننا سنرى فيما بعد كيف استطاع أفلاطون أن يخلع على « الايروس » صبغة فلسفية ، لكى يجعل منه أداة ناجعة لخدمة الحياة الروحية . وربما كان هذا هو السبب فى تسمية الناس للحب السامى باسم « الحب الأفلاطونى » ، ولو أن أفلاطون لم يتعرض لمسألة « العفة » فى الحب ، بل هو قد انصرف بالأحرى إلى تحديد مراحل « الجدل الصاعد » الذى يتنقل عبره الحب حتى يصل إلى مثال الجمال أو « الجمال بالذات » .

ونحن نجد أن فيدروس — أول المتحدثين فى محاورة أفلاطون المسماة « بالمأدبة »[2] — يسلّم مع هزيود وغيره من الشعراء بأن إيروس إله عظيم من أقدم الآلهة ، وأنه لم ينحدر عن أم ولا أب . وعندما ينهض أجاثون للكلام ، نراه ينكر قدم هذا الإله ، لكى يؤكد أنه أصغر الآلهة وأحدثها ، وإن كان أجملها وأقدرها على هدايتنا . ثم يجىء دور سقراط فى الحديث ، فنراه ينكر تماما ألوهية إيروس ، لكى يجعل منه مجرد مساعد قدير أو موجه حكيم يستطيع أن يقتادنا إلى الجمال الأزلى المطلق . وحجة سقراط فى إنكار الألوهية على إيروس أن الآلهة تمتاز بصفتى السعادة والجمال ، فى حين أن إيروس لا يتمتع بأية صفة من

---

(١) د . أحمد فؤاد الاهوانى : « أفلاطون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٥٥ .

(٢) « المأدبة » Le Banquet كما نعلم هى إحدى المحاورات الهامة التى عالج فيها أفلاطون موضوع الحب والجمال .

هاتين الصفتين . والواقع أن الحب فى نظر سقراط إنما هو ضرب من الشوق أو الرغبة فى شىء يعدمه المرء ؛ ولما كانت الرغبة إنما تعنى الحاجة أو الافتقار ، فإن الإيروس يسعى نحو امتلاك الجميل ، دون أن يكون هو نفسه جميلاً . وإن سقراط ليشرح هذا المعنى فى حديثه الطويل ، فيقول إنه ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له ؛ لأن القوى لا يشتهى أن يكون قوياً ، والغنى لا يشتهى أن يكون غنياً . . . إلخ . وما دام من العبث أن يطلب المرء ما هو مالك له ، فإن الإنسان حين يشتهى شيئاً يملكه ، إنما يشتهى فى الحقيقة استمرار حالة الامتلاك . والحب بهذا المعنى إنما هو اشتهاء صادر عن الحرمان ؛ لأن المحب يرغب فى امتلاك موضوع بعيد عنه أو غير حاصل له . ولا بد للشىء الذى يشتهى شيئاً آخر أن يكون مغايراً له ، فالإيروس مثلاً حين يشتاق إلى الجميل ، إنما يشتاق إلى شىء هو غير مالك له ، وإلا لما رغب فى الحصول عليه . ولهذا ينكر سقراط وصف أجاثون للإيروس بأنه جميل ، ويقرر أنه ما دام الإيروس يطلب الجمال ويسعى نحو امتلاكه ، فإنه ليس فى وسعنا أن نضفى عليه صفة الجمال . هذا إلى أن « الخيّر » — فى رأى سقراط — هو فى الوقت نفسه « الجميل » ، فإذا كان الإيروس يفتقر إلى الجمال ، فهو يفتقر بالتالى إلى الخير أيضاً ، ما دام كل جميل خيّراً ، والعكس بالعكس .

ولكن ، إذا كان سقراط قد أنكر الألوهية على إيروس ، فهل يكون معنى هذا أن « الحب » بائد قد كُتب عليه الفناء ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بقوله : إن الحب جنّي عظيم أو روح كبير يحتل منزلة وسطى بين الآلهة والبشر ، فهو ليس خالداً ولا فانياً ، وهو ليس حكيما ولا جاهلاً ، وهو ليس خيّراً أو شريراً ، وهو ليس جميلاً ولا قبيحاً ، وإنما هو فى مرتبة وسط بين الخلود والفناء ، بين الحكمة والجهل ، بين الخير والشر ، بين الجمال القُبح . وهنا يلجأ سقراط إلى اصطناع الأسطورة ، فيروى لنا تاريخ ميلاد إيروس ، ويقرر أن ذلك قد تم ليلة مولد أفروديت . وخلاصة هذه الأسطورة أن الآلهة قد شاءت أن تحتفل بميلاد

أفروديت ، فأقامت وليمة كبرى كان من بين الذين حضروها بوروس Poros (أو الغنى) . وبعد العشاء ، رأت بنيا Penia (أو الحاجة) تلك المأدبة ، فجاءت تستجدى ، ووقفت إلى جوار الباب . وكان بوروس قد سكر لفرط ما شرب من الرحيق ، فخرج إلى حديقة زيوس ، وغطّ فى نوم عميق ! ولحقته بنيا فشاءت أن تُرزق منه ، مدفوعة إلى ذلك بما كانت عليه من فقر وعوز . ومن هنا فقد رقدت بنيا إلى جوار بوروس ، ونشأ من تزاوجهما ايروس ! ونظراً لأن عملية حَبَل بنيا قد تمت ليلة مولد أفروديت نفسها ، فقد نشأ ايروس محباً للجمال ، حتى إنه لم يلبث أن أصبح خادماً لأفروديت ورفيقاً لها . ونظراً لأن ايروس قد كان ثمرة لتزاوج الغنى والفقر ، أو الثراء والحاجة ، فقد ورث عن أمه بنيا الفقر والجهل والضعة ، كما ورث عن أبيه بوروس الغنى والحكمة والشجاعة(١) .

بيد أن ايروس مع ذلك ليس حكيماً ، وانما هو فيلسوف أو محب للحكمة ، بمعنى انه يحتلّ منزلة وسطاً بين الحكمة والجهل . وليس من شك فى أن الذى يعلم هو فى غير حاجة الى البحث ، فإن البحث يفترض الجهل مع الرغبة فى المعرفة . ولما كان الآلهة حكماء ، فانهم لا يتفلسفون ، اذ لا حاجة بهم الى البحث عن الحكمة . وكذلك الجاهل ، فانه يحسن الظن بنفسه ، ومن ثم فانه لا يتطلب الحكمة . وانما يتفلسف ذلك الذى يشعر بالحاجة الى الحكمة ، أعنى ذلك الذى يحس بجهله ، مع ميله فى الوقت نفسه الى كل ما هو جميل وخيّر . ولما كانت طبيعة ايروس تجمع بين الجهل والحكمة ، فقد تعين أن يكون الحب فيلسوفا أو محبا للحكمة . وبيت القصيد فى كل حديث سقراط هو أن ايروس ليس بالمحبوب بل هو المحب . والخطأ الذى وقع فيه الواهمون بأن ايروس هو المحبوب ، أنهم قد

---

(١) Platon : "Le Banquet" 203. وانظر أيضاً كتاب ليون روبان عن الحب الافلاطونى .

Léon Robin : "La théorie platonicienne de l'amour", 1908 pp. 48 – 52.

اعتبروه جميلاً غاية الجمال فى حين أن إيروس ليس سوى «المحب» ، بينما المحبوب فى الحقيقة هو الجمال المطلق ، والكمال الأسمى ، والخير الأقصى . وبهذا المعنى تكون طبيعة الحب ثنائية : لأن الحب من ناحيــة حاجة وعوز وافتقار ، ثم هو من ناحية أخرى نزوع نحو الخير والجمال والكمال . ومن الناحية الأولى ينتسب الحب إلى عالم الظلال ، فى حين أنه من الناحية الثانية يندرج فى معراج « العالم المعقول » أو الملأ الأعلى . وهنا يظهر الطابع الخاص المميز « للإيروس » بوصفه على النقيض تماماً من «الاجابيه» : فإن الإيروس بطبيعته افتقار أو «عدم امتلاك » يحن إلى الامتلاء أو الامتلاك . وإحساس الإيروس بالحاجة إنما هو الباعث الذى يهب الديناميكية لرغبته أو اشتياقه. ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الألمانى زمل Simmel حينما كتب يقول : « إن الإيروس اليونانى هو إرادة امتلاك ، حتى حين يستخدم الحب للإشارة إلى معنى أسمى ، ألا وهو الرغبة فى امتلاك الشخص المحبوب كموضوع للتعليم المثالى ، والتهذيب الأخلاقى ، والتربية الثقافية . وهذا هو السبب فى أن الحب عند اليونان إنما هو حالة متوسطة بين الامتلاك وعــدم الامتلاك ، وأنه بالتالى لابد من أن يموت حينما يكون هــدفه قد تحقق[1] » .

ويمضى أفلاطون فى حديثه عن الحب فيقول : إنه لما كان كل من يرغب ، إنما يرغب فيما هو محروم منه ، أو يشتهى ما هو مفتقر إليه ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون هناك « حب » بالنسبة إلى الآلهة ، ما دامت الآلهة لا تفتقر إلى شىء ، ولا ترغب فى شىء ! ومعنى هذا أن الآلهة ليست فى حاجة إلى حب الناس لها ، ما دامت الآلهة غارقة فى سعادتها وكمالها . وإذا كان لنا أن نستخدم لفظ «ايروس» للإشارة إلى الحب الإلهى ، فلابد لنا من أن نتذكر أن هذا الحب هو بأكمله من جانب الإنسان ، دون أن يكون فى وسع الله أن يبادل الإنسان حباً بحب ! ومن

---

(1) Cf. M.C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love." N.-Y., 1956, p. 71.

هنا فإن « الحب الإلهى » حينما يتخذ النمط « الايروسى» إنما يصبح بمثابة سبيل يقتاد إلى الله دون أن يكون هناك بأى حال من الأحوال أى هبوط أو نزول من جانب الله نحو الإنسان . وليس بدعاً أن يكون الإنسان هو المحب دائماً ، وأن يكون الله هو المحبوب دائماً : فإن الله (كما قلنا) متمتع منذ البداية بأقصى حد من الكمال والسعادة ، فى حين أن الإنسان لا يمتلك شيئاً منهما ، ومن ثم فإن موضوع حبه هو السعادة . والحق أننا لو تساءلنا : « ماذا يحب العاشق فى الشىء الجميل الذى يعشقه ؟ » ، لكان الجواب حتماً « إنه بلا ريب يحب امتلاك هذا الشىء الجميل » . فإذا عاودنا السؤال : « ماذا ينفع امتلاك الأشياء الجميلة ، أو ما الفائده التى تعود علينا من وراء امتلاك الأشياء الطيبة ؟ » ، كان الرد بلا شك : « أن الإنسان يحب امتلاك الجمال أو الخير ، لأن من يمتلك الخير لابد من أن يظفر بالسعادة . » . وهنا قد يكون من العبث أن نتساءل لماذا يطلب الانسان السعادة ، إذ أن الاجابة عن هذا التساؤل متضمنة فى صميم السؤال نفسه[1] .

ولكن ، اذا كان البشر قاطبة يتطلبون السعادة ، ويريدون الظفر بالخير أو الحصول على الجمال ، فلماذا لا نقول إنهم جميعاً « محبون » ، ما دام حب الخير أو الشوق إلى الجمال مشتركاً بينهم ؟ لماذا نقول عن البعض إنهم « يحبون » ، بينما نقول عن البعض الآخر إنهم لا يعرفون الحب ؟ هذا ما يجيب عليه أفلاطون بقوله إننا اعتدنا أن نطلق اسم « الحب » على نوع خاص من الحبّ ، بينما أصبحنا نسمى غيرهُ من الأنواع بأسماء أخرى . والحال بالنسبة إلى كلمة « الحب » كالحال بالنسبة إلى الكلمة اليونانية « Poiesis » التى أصبحنا نستخدمها للاشارة إلى فن الشعر ، فى حين أنها كانت تعنى فى الأصل أى ضرب من ضروب « الإبداع الفنى » ، سواء أكان تصويراً أم نحتاً أم موسيقى أم غير ذلك ... ومن هنا فإننا لم نعد

---

(١) Platon «Le Banquet», 204 E. وانظر أيضاً ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى لهذا النص فى كتابه « أفلاطون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، النصوص المختارة ، ص ١٧٧ .

نسمى جميع الفنانين باسم الشعراء ، بل أصبحنا نقصر لفظ « الشاعر » على من يزاول فن النظم والإيقاع الموسيقى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى « الحب » . فإن المعنى العام لهذه الكلمة هو الرغبة المطلقة فى الخير أو النزوع نحو السعادة . ولكنا لا نقول عن كل من يلتمس هذه الغاية بشتى الوسائل ، سواء أكان رجل أعمال أو لاعباً رياضياً أو محباً للمعرفة ، إنه عاشق أو محب ، وإنما نحن نقصر استعمال هذا اللفظ على طائفة معينة من الناس تسلك طريقاً خاصاً فى الحب ، وتمارسه بجد وانكباب ، وتلك هى طائفة « العشاق » أو « المحبين » بالمعنى الخاص لهذه الكلمة .

فهل نقول مع الشاعر اليونانى أرستوفان إن المحبين قوم يبحثون عن نصفهم الآخر ؟ هل نسلّم معه بأن كل واحد منا هو نصف ناقص لواحدٍ كامل قد فُصل عنه ، وأن غاية كل منا إنما هى البحث عن نصفه الآخر من أجل الاتحاد به ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بالنفى ، فإن الحب فى رأيه لا يبحث عن النصف أو الكل ؛ اللهم إلا إذا كان هذا النصف أو الكل طيباً أو خيّراً بوجه ما من الوجوه . وآية ذلك أن الناس يرتضون أن تقطع أيديهم أو أرجلهم إذا إعتقدوا أنها أعضاء فاسدة . وهم إذا كانوا يتمسكون بما يملكون ، فليس ذلك لمجرد أنه ملك خاص لهم ، بل لأنهم يعتبرون أن الشىء الخيّر ملتصق بطبيعتهم مملوك لهم ، فى حين أن الشىء السيىء غريب عنهم طارئ عليهم . وتبعاً لذلك فإن الناس لا يحبون إلا الخير ، أو ما يعتقدون هم أن فيه خيراً لهم . وهم يحبون أيضاً أن يكون الخير ملكاً لهم ، وأن يكون امتلاكهم له على الدوام . وإذن فإن الحب — على حد تعبير سقراط — هو الرغبة فى اقتناء الخير بصفة مستديمة ، أو هو النزوع نحو امتلاك الجميل امتلاكاً أبدياً خالداً (١) .

---

(١) Platon : «Le Banquet», 206 (وانظر أيضاً « أفلاطون » للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، ص ١٨١ — ١٨٢) .

ويعود سقراط فيعرّف الحب بأنه « ولادة فى الجميل بدناً وروحاً » . وكل إنسان منا (فى رأيه) قدير على التناسل جسمياً وروحياً ، لأنه يستطيع أن ينجب نسلاً ، كما يستطيع أيضاً أن يبدع عملاً . وحينما يصل المرء إلى سن معينة ، فإن طبيعته تدفعه إلى إشباع غريزة التناسل . ولكنه لا يستطيع أن يشبع هذه الغريزة عن طريق الاتصال بالدميم أو القبيح ، بل هو مضطر إلى إشباعها عن طريق الاتصال بالجميل أو المليح . وعلى الرغم من أن الحَبَل فعل إنسانى صرف يتم بتلاقى الرجل والمرأة ، إلا أن عملية التكاثر لدى الإنسان تتسم بطابع قُدْسىّ أو صبغة إلهية . فالحمل والوضع لدى الموجود البشرى عملان فانيان ، ولكن التكاثر (على العكس) عمل خالد عليه مسحة من الأبدية . وليس هناك أى تناسب بين القبح والألوهية ، فلا غرو أن يكون الجمال هو الإله الذى يتحكم فى مصير الحب ، والتناسل ، وتخليد النوع البشرى . وحينما يدنو الموجود الملىء بمادة التلقيح من الموجود الجميل ، فإنه يمتلئ سروراً ويفيض لذة ، ومن ثم فإنه يشرع فى التلقيح ، وينجح فى إخصاب شريكه . وأما حين يدنو من الموجود الدميم ، فإنه ينقبض حزنا ، ويقبض بالتالى مادة اللقاح عن الموجود القبيح ، فلا تتحقق عملية الإخصاب . وأما الشخص المخصب الملىء بمادة اللقاح ، فإنه يكاد يفيض أو يطفح من شدة الرغبة ، ومن ثم فإن اندفاعه نحو الجميل يكون عنيفاً عارماً ، خصوصاً وأنه يستشعر ألماً شديداً حين يمتنع عن إشباع رغبته فى التناسل . وهكذا يصحح سقراط مرة أخرى من تعريفه للحب ، فيقول إنه ليس على وجه الدقة مجرد شوق إلى الجمال ، بل هو نزوع نحو التكاثر أو رغبة فى التناسل تثور فى النفس تحت تأثير مشاهدة الجميل .

وإذا كان الإنسان أحرص ما يكون على التناسل ، فذلك لأن تكاثر النوع هو الذى يكسبنا خلوداً أو بقاءً فى هذه الحياة الدنيا الفانية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب ليس مجرد شوق إلى الخير ، أو رغبة فى اقتنائه ، بل

هو تطلب لاستمرار هذا الخير ، ورغبة فى تملكه بصفة مستديمة . وشوقنا إلى الدوام أو الخلود قد لا يقل عن شوقنا إلى الكمال أو الخير . وإذن فإن الحب « شوق إلى الخلود » . ولو أننا تساءلنا عن الأصل فى هذا الشوق أو العلة فى هذه الرغبة ، لوجدنا أن ثمة غريزة تدفع بالكائن الحى عموماً إلى العمل على استمرار بقائه ، والمحافظة على نوعه . فنحن نشاهد مثلاً لدى الطيور والحيوانات أنها تحاول أولاً أن تشبع غريزتها الجنسية ، ولكنها ما تكاد تلد صغارها ، حتى تشرع فى العمل على توفير الغذاء لنسلها الجديد بكل صبر وجهاد ومشقة . وقد لا يتردد الحيوان فى محاربة غيره — ضعيفاً كان أم قوياً — من أجل الحصول على القوت الضرورى لصغاره ، حتى إنه قد يتحمل مرارة الجوع أو الحرمان هو نفسه فى سبيل إشباع نسله ، أو قد يؤثر الفناء على ترك صغاره فريسة للجوع . وإنما يفعل الحيوان كل هذا تحت تأثير غريزة المحافظة على البقاء : فإن الطبيعة الفانية تسعى — بقدر الإمكان — نحو الخلود ، وهى تصطنع أساليب متنوعة فى سبيل العمل على استمرار بقاء النوع . ولما كان الموجود الفانى يحاول جاهداً بلوغ حالة الخلود ، فليس بدعاً أن نراه يقبل على التناسل ، لكى يضمن عن طريقه ظهور جيل جديد يحل دائماً محل الجيل القديم ! وهذا أيضاً ما يفعله السواد الأعظم من الناس ، فإنهم يحبون ويتزاوجون وينجبون أطفالاً ، حتى يضمنوا لأنفسهم ضرباً من الاستمرار أو الخلود عن طريق أبنائهم وأحفادهم من بعدهم .

أما إذا قيل إن حب المجد هو الدافع الأكبر الذى يحدو الكثيرين إلى القيام بجلائل الأعمال ، كان رد أفلاطون أن الرغبة فى الخلود وبقاء الذكر إنما تكمن أيضاً من وراء شتى أعمال البطولة . فكل أبطال اليونان الذين سجل التاريخ أسماءهم لم يقدموا على أعمالهم الجليلة إلا تحت تأثير حبهم للخلود ، ورغبتهم فى بقاء الذكر . وكما أن العامة من الناس إنما ينشدون الخلود عن طريق « التناسل البدنى »

(إذ ينجبون من الأبناء ما يضمن لهم الخلود) ، فإن الممتازين من المواطنين إنما ينشدون الخلود عن طريق « التناسل الروحى » (إذ ينتجون من الأعمال ما يحقق رغبتهم فى بقاء الذكر) . ومعنى هذا أن أهل « التناسل الروحى » — من شعراء وفنانين ومحبى حكمة — يضمنون لأنفسهم الخلود عن طريق ما يذيعون بين الناس من حكمة وفضيلة . وربما كانت أسمى صورة من صور الحكمة تلك التى تنتظم بها حياة الأسر ، ويستقيم بها نظام المجتمع ، أعنى الاعتدال والعدل . ولا نزاع فى أن « التناسل الروحى » أسمى بكثير من « التناسل الجسمى » ، فقد بقيت أسماء هوميروس وهزيود وصولون وغيرهم خالدة فى سجل التاريخ ، بسبب ما حققوه من أعمال رائعة وفضائل جميلة أملاها عليهم خصبهم الروحى ، فشيدت لهم المعابد ، وأقيمت النصب لنسلهم الروحى ، بينما بقى نسلهم الآدمى خامل الذكر . .

من هذا يتبين لنا أن للحب فى نظر أفلاطون اتجاهين مختلفين : اتجاهاً زمانيًّا أفقيا تعبر عنه الرغبة فى توليد الأجسام لخدمة المجتمع ، واتجاهاً أبديا رأسيا تعبر عنه الرغبة فى توليد الأرواح من أجل التسامى بها نحو الله . وإذا كانت أفروديت الأرضية (أو الشعبية) هى التى تهتم بالتناسل أو تخليد النسل ، فإن أفروديت السماوية (أو الإلهية) هى التى تأخذ بيدنا من أجل مساعدتنا على التفلسف . وليست الصلة معدومة تماماً بين هذين الاتجاهين المختلفين للحب ، فإن الإيروس كما رأينا ينزع نحو الخلود فى كلتا الحالتين ، سواء أكان غرضه التناسل أم التصاعد . هذا إلى أن عمل الفيلسوف الذى يولد النفوس عن طريق التربية لا بد هو الآخر من أن يبدأ بحب الأجساد الجميلة . وهنا يقرر أفلاطون أن على الشخص الذى ينشد الحكمة أن يبدأ منذ صباه بتأمل الأجسام الجديرة بالحب ، لكى لا يلبث أن يقصر حبه على جسم واحد منها فقط ، فيرتبط به ويعقد معه الأحاديث التى تؤدى إلى الفضيلة . ولكن عليه بعد ذلك أن يعرف أن الجمال الموجود فى جسم ما إنما هو صنو للجمال الموجود فى أى جسم آخر ، ومن هنا فإن عليه أن يرد كل

ما فى الطبيعة من جمالات متفرقة إلى ضرب واحد من الجمال يضمها جميعا ألا وهو الجمال المحسوس ؛ وهو إذا فعل هذا ، فسيكون في وسعه عند أن يتخلَّص من التعلق بجمال واحد ، لـكى يعجب بجمال الصور أينما تألق أمام ناظريه .

وحينما يفطن السالك فى طريق الحب إلى أن ما يخلع على الأشـكال الجميلة حسنها إنما هو كونها تعبر عن صفات النفس فى صميم المادة ، فهنالك نراه يتدرج من التعلق بجمال الأجساد إلى التعلق بجمال النفوس . فإذا وجد نفسا جميلة فى غلاف دميم ، لم يمنعه ذلك من التعلق بصاحبها ، بل يجتمع به ، ويتخذ منه رفيقا له ، ويهتم بتهذيبه وتعليمه ، حتى يصلح من حداثته . وحينما يدرك السالك أن جمالا واحداً بعينه هو الذى يجعل النفوس الجميلة جديرة بالحب ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن ثمة جمالا معنوياً هو الذى يجمع بين شتى النفوس الجميلة . فإذا ما انتهى إلى هذه الدرجة كان عليه أن يصعد إلى جمال النظم والقوانين ، فالى جمال العلوم النظرية ، حتى يقف على جمال كل ضرب من ضروب المعرفة . وهكذا يتسنى للسالك أن يتحرر من عبودية التعلق بجمال فتًى بعينه ، أو جمال رجل بعينه ، أو جمال نظام بعينه ، لـكى يتجه بكل أنظاره نحو محيط الجمال الشاسع ، فلا يلبث أن يجد فى مثل هذا التأمل بذور الحـكمة التى قد تمـكنه فيما بعد من أن يجتنى ثمار المعرفة الحقيقية .

ولا يزال السالك ينتقل من جمال إلى جمال ، ويصعد من علم إلى علم ، حتى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى رؤية الجمال الـكلى الثابت ؛ ذلك الجمال الأزلى المطلق الذى هو الغاية القصوى لـكل من الفـكر والعاطفة . وعندئذ نراه يتوقف لـكى يتأمل ذلك الجمال العجيب الذى تـكبد كل هذه المشاق فى سبيل الوصول إليه . وكيف لا تقف النفس مذهولة أمام هذا الجمال الفريد ، وهى تشاهد أمامها جمالا أزلياً لا يعتريه كون أو فساد ، ولا يطرأ عليه تزايد أو نقصان ، ولا يمكن اعتباره جميلاً من جهة ودميماً من جهة أخرى ، أو جميلاً فى وقت وغير جميل فى وقت

آخر ، أو جميلا فى مكان أو زمان وقبيحاً فى مكان آخر أو زمان آخر . . . إلخ ؟
« إيه يا عزيزى سقراط ! إن الشيء الوحيد الذى يخلع على هذه الحياة قيمتها إنما هو ذلك المشهد : مشهد الجمال الأزلى الأبدى . وأى شيء يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان الفانى لو قدر له أن يشاهد الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه ونقائه وبساطته ؛ الجمال الذى لا يكسوه لحم ، ولا تغطيه ألوان وأشكال مصيرها إلى الفناء ؛ أى مصير يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان ، وقد أتيح له أن يشهد — فى صورته الفريدة — ذلك الجمال الإلهى ، وجهاً لوجه[1] ؟ » .

... بهذه النغمة الصوفية الرائعة ، اختتم أفلاطون فى مأدبته المشهورة سيمفونيته الخالدة فى « الحب » . وإذا كنا قد توقفنا طويلا عند النظرية الأفلاطونية فى « الإيروس » ، فليس ذلك لما لها من أهمية كبرى فى تاريخ مشكلة الحب فحسب ، بل لأنها تبرز لنا أيضاً بشكل ظاهر نمطا خاصاً من أنماط الحب . وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن أفلاطون لم يتعرض فى كل أحاديثه عن الحب لموضوع الزواج أو لمشكلة المرأة . وإذا كان أفلاطون قد اهتم بالحب ، فما ذلك لاهتمامه بالأسرة أو بالحياة الزوجية ، بل لانشغاله بالدولة ، واهتمامه بالحياة الروحية ، وعنايته بتحديد الوسائل التى توصل العقل إلى أعلى درجة من درجات المعرفة . ومن هنا فإن أفلاطون لم يهتم بالحب ذاته بقدر ما اهتم بالذبذبات التى يحدثها الحب فى النفس ، والنفحات التى يجود بها على الروح فى سعيها نحو الكمال الأسمى . وإذا كان أفلاطون قد جعل من الحب « روحاً » أو « جنيًّا » démon ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن « الإيروس » وسيط بين البشر والآلهة ، أو هو واسطة يتحقق عن طريقها « الوجد » أو « الانجذاب الصوفى » . وتبعاً لذلك فإن الموجود

---

(١) Platon : «Le Banquet», 211-212. (وانظر أيضاً «الحب الإلهى» للدكتور مصطفى حلمى) دار العلم ، ١٩٦٠ ، ص ٧٢ .

المحبوب لا يخرج عن كونه مجرد مناسبة أو واسطة أو منبه يدفع بالنفس نحو البحث عن سعادة أكبر ، وكأنما هو يدعوها إلى أن تتجاوزه ، وتعلو عليه ، حتى لا تبقى أسيرة لحضرته الحسية أو وجوده الطبيعي . فالمحبوب — فى الفلسفة الأفلاطونية — هو مجرد شرارة تولّد نار الحب ، لكى لا تلبث هذه النار أن تؤَرِّث نفسها بنفسها ! وهذا هو السبب فى أن أفلاطون لم يوجه اهتماما كبيرا إلى صفات الفرد الذى يثير الحب ، فضلاً عن أنه قد واجه مشكلة جنس المحبوب بشىء من عدم الاكتراث . ولا غرو ، فإن الكائن المحبوب لا يوجد إلا لكى يعلى عليه ، وكأن الحب الأفلاطونى هو « الجدل » (أو الديالكتيك) نفسه ، بشرط أن نفهم من «الجدل» أنه عملية وصول مصحوبة دائماً بعملية انتقال أو صعود : ألسنا نجد الحب الأفلاطونى ينتقل من حب الأجساد الجميلة إلى حب النفوس الجميلة ، ثم من حب النفوس الجميلة إلى حب المعارف الجميلة ، حتى ينتهى فى آخر المطاف إلى حب « الخير الأسمى » الذى لا شكل له ولا صورة ؟

بيد أننا لن نستطيع أن نفهم نظرية أفلاطون فى الحب ، اللهم إلا إذا ربطناها ربطا وثيقاً بنظريته فى المعرفة . ونحن نعرف كيف أن المعرفة عنده لا تنحصر فى تعقّل المعنى الكلى عن طريق إدراك الفكر للحقيقة الجزئية أو الواقع الفردى ، بل هى تنحصر فى استخلاص الماهية البحتة المجردة ، مع إغفال العناصر الحسية ، والفردية ، والتاريخية . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: إننا حينما ندرك « الوردة » ، فإن ما ندركه ليس هو تلك العناصر الجزئية المتغيرة التى تزول فى مجرى الصيرورة ، بل نحن ندرك « الوردية » باعتبارها صورة عامة تكمن فى عالم أزلى معقول هو « عالم المثل » ! وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الحب : فإن ما أحبه فى هذا الموجود الجميل الذى أتعلق به ليس هو تلك الصورة الزائلة التى ينطوى عليها شخصه الجزئى (أو الفردى) ، بل هو « مثال الجمال » على نحو ما يتجلى فيه ، أو على نحو ما يهيّؤنى هو نفسه لأن أراه ! وتبعاً لذلك فإن الشخص المحبوب

لا يحب مطلقاً فى ذاته ، أو لذاته ، بل هو يحب باعتباره ماهية لا شخصية ، أو بقدر ما يشارك فى ذلك المثال الأسمى الأزلى الأبدى ، ألا وهو مثال الجمال . ومن هنا فقد بقيت الفلسفة الأفلاطونية عاجزة عن تبرير وحدة الوجود ، أو تفسير بساطة الحب الحقيقى ، كما لاحظ المفكر الفرنسى المعاصر جان جيتّون[1] .

حقاً إن أفلاطون لم يغفل فى حديثه عن الحب عناصر الخبرة الأولية بأشكالها البيولوجية والاجتماعية ، وبالتالى فإنه قد جعل من الحب غريزة فطرية تخدم أغراض الجماعة ، ولكنه لم يبين لنا فى هذا الصدد وجه الاختلاف بين التكاثر الحيوانى الصرف والتناسل البشرى فى صورته الاجتماعية المنظمة . ومن هنا فإن حديثه عن « الحب » من حيث هو وسيلة للتكاثر لم يمتد بأى حال إلى دراسة الأسرة وبيان دور الحب فى حياة الشخص ، بل هو قد وقف عند حدود المدينة أو الدولة . ومن العجيب أن أفلاطون الذى أجرى على لسان شخصياته المتعددة فى محاورة « المأدبة » أحاديث متنوعة عن الحب (من وجهات نظر مختلفة : طبيّة ، وسوفسطائية ، وشعرية ، وأخلاقية ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وفلسفية ...إلخ) لم يستطع مع ذلك أن يجرد الحب من طابع « التمركز الذاتى » ، فبقى الإيروس عنده صورة من صور حب الذات . ولعل هذا هو السبب فى أن الإيروس الأفلاطونى قد أصبح عَلَماً على نوع خاص من الحب ، ألا وهو «الحب المركزى الجاذب » : centripète لا « الحب المركزى الطارد » Centrifuge (كما هو الحال فى الأجابيه) . ولئن كان أفلاطون قد أعلى من شأن الحب حين جعل منه واسطة للخلاص ، أو شوقاً أرستقراطياً يدفع بالذات البشرية إلى التسامى نحو المقام الإلهى ، إلا أنه قد تصور الحب على أنه فعل الكائن الناقص ، ما دام الحب اشتهاء صادراً عن حرمان ، وما دام من المستحيل علينا أن نحب حينما لا تكون بنا حاجة أو شعور بالحرمان .

---

(1) J. Guitton : " L'Amour Humain ", Aubier, Paris, 1948, pp. 30 — 31.

وسواء أكان موضوع الحب عند أفلاطون هو الله أو الخليقة ، فإن طابع الحب عنده باستمرار هو طابع الحرمان والشوق والاشتهاء ، لا طابع الاستقرار والامتلاك والوفاء . ولذلك فإنه لا غرابة على الإطلاق فى أن يكون لفظ « الزوجة » هو اللفظ الوحيد الذى لم يرد على لسان أفلاطون فى كل أحاديثه المتنوعة عن الحب . هذا إلى أن أفلاطون — كما لاحظ نيجرن Nygren — لم يستطع مطلقاً أن يتصور حباً تلقائياً غير مسبَّب ، فليس بدعا أن نراه يتحدث عن صعود الانسان نحو الله ، دون أن يخطر على باله أنه قد يكون هناك أيضا هبوط من جانب الله نحو الانسان[1] .

وأما لدى الفيلسوف اليونانى أفلوطين — زعيم مدرسة الاسكندرية — فسنجد محاولة جديدة من أجل التوفيق بين جدل الحب الصاعد ، وجدل الحب الهابط ، عن طريق فكرة السُّلَّم الإلهى الذى يسمح بالصعود والهبوط معا . ومن هنا فإن أفلوطين لم يقتصر على القول مع أفلاطون بأن هناك صعوداً من جانب الإنسان نحو الله ، دون أن يكون هناك أى هبوط من جانب الله نحو الإنسان ، بل هو قد أضاف إلى ذلك أن الكل قد صدر عن الواحد ، وأن الصدور هو فى صميمه ضرب من الهبوط . وعلى حين أن أفلاطون كان يرى أن الإيروس هو حب الإنسان لله ، وأنه لا يمكن نسبته إلى الله ، نجد أن أفلوطين يقرر بصريح العبارة : « أن الأعلى يهتم بالأدنى ، ويعمل على تزيينه » (التاسوعات ، ٤ ، ٨ : ٨) . وهذه الفكرة التى ظهرت لأول مرة فى تاريخ التفكير اليونانى لدى أفلوطين ستتردد من بعد عند جماعة الآباء المسيحيين والمشتغلين بعلم اللاهوت ، خصوصاً وإن فكرة السُّلَّم السمائى (أو الإلهى) التى اقترنت بنظرية أفلوطين فى الإيروس ، قد أغرت المدافعين عن العقيدة المسيحية باستخدامها فى تقريب فكرة « الحب المسيحى » إلى أذهان الناس . ومن هنا فقد امتزجت لغة « الإيروس »

(1) M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour.", Paris Aubier, 1957, Nouvelle Edition, p. 22.

بلغة « الأجابيه » لدى آباء المسيحية الأوائل ، فى حين أن الفارق شاسع (كما سنرى) بين الحب اليونانى والمحبة المسيحية[1] .

والحق أن « الإيروس اليونانى » لم يكن يعنى المشاركة المتبادلة بين شخصين متساويين ، بل كان يعنى الهوى الجامح الذى يذيب فردية العاشق فى حالة من الاتحاد الصوفى مع المطلق أو الله . ومن هنا فإن المحب لم يكن يتوقف عند « محبة القريب » ، بل كان يمضى مباشرة نحو الحقيقة الإلهية ، آملاً أن يكسب محبّة ذات صبغة إلهية ، وكأن عشقه فى الحقيقة حلقة دائرية تبدأ منه لكى ترتد إليه ! ولعل هذا هو السبب فى أن كثيراً من المفكرين الذين تحدثوا عن الحب فى العصور الوسطى المسيحية قد اعتبروه ضرباً من الاستغراق فى الجمال الأزلى ، وكأن الاتحاد بالله هو صورة من صور الخبرة الجمالية ! ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن هذا التصور الجمالى للحب إنما يرتد إلى الفهم اليونانى للإيروس ، ما دام الحب — كما رأينا عند افلاطون — هو مجرد وسيلة للتصاعد أو التسامى أو بلوغ الكمال المطلق ... وإذا كان البعض قد اعتبر « الحب الرومانتيكى » صورة أخرى من صور الحب اليونانى أو الإيروس ، فذلك لأن هذا الحب قد تجلى على صورة هوى عنيف لا يقوم على التبادل أو المشاركة بقدر ما يقوم على التمركز الذاتى وحب الحب ! وكما بقى الايروس اليونانى خارج أسوار الزواج ، فقد بقى الحب الرومانتيكى أيضاً متحرراً من سائر قيود الزوجية !

ولنحاول الآن أن نلقى نظرة سريعة على هذه الصورة الرومانتيكية للايروس ، حتى نفهم كيف استطاعت هذه الصورة أن تؤثر على العقلية الأوروبية خلال أجيال طويلة ، على الرغم من انتشار المسيحية فى ربوع أوروبا ، بفكرتها الخاصة عن الاجابيه أو الحب المسيحى . وهنا نجد أن الأصل فى ظهور هذه الصورة هو قصة

---

(1) M. C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love.", N.Y. 1956, p. 73.

ترستان وإيزو Tristan et Yseult التى عمل على نشرها جماعة التروبادور وشعراء الغزل فى العصور الوسطى[1] . وتتلخص هذه القصة فى أن ترستان كان يعمل فارساً فى بلاط الملك مارك . ولما كان قد أقسم على الولاء للملك ، فإن قوانين الفروسية كانت تفرض عليه أن يقوم بأداء بعض الواجبات نحو الملك ، باعتباره سيده الاقطاعى الذى لا بدّ من أن يدين له بالطاعة والولاء . وقد كان ترستان بالفعل وفياً بالعهد فى كثير من المناسبات ، فكان يأتى الكثير من أفعال البطولة ، ولكنه كان يخون سيده فى مناسبات أخرى ، فكان يحنث بيمينه ويعتدى على شرف سيده . والكاتب يصور لنا ترستان بصورة الضحية التى تعمل بوحى من مصيرها ، وكأن غرامه العنيف هو وحده الذى كان يملى عليه كل دوافع سلوكه . ويروى لنا صاحب القصة فى بعض الأحيان أن السر فى مسلك ترستان هو أنه قد شرب جرعة الحب ، فلم يكن له من سبيل إلى مقاومة عاطفته الغلابة ، بينما نراه يصور لنا ترستان فى أحيان أخرى بصورة العاشق الولهان الذى تسيّره عاطفته دون أن يملك التحكم فيها أو السيطرة عليها . ومهما يكن من شىء ، فقد وقع ترستان فى غرام ايزو زوجة سيده ، وإن كنا لا ندرى هل امتدت هذه الصلة الغرامية التى نشأت بينهما إلى الاتصال الجنسى ، أم هل بقيت مجرد صلة روحية صرفة . ولكن الكاتب يذكر لنا أن الملك مارك فاجأ العاشقين يوماً وقد استلقيا أحدهما إلى جوار الآخر ، وبينهما سيف مصلت يفصل بينهما ، رمزاً على عفافهما وطهرهما . والواقع أن العاشقين لم يكونا محبين بمعنى الكلمة ، لأن كلاً منهما لم يكن يحب الآخر ، كما أن كلاً منهما لم يكن يحرص على البقاء إلى جوار الآخر ، وإنما كان كل منهما يحب الحب ، ويعمل بوحى من القدر ! ومن هنا فقد كان ترستان يردّ ايزو إلى زوجها الملك مارك ، ولكنها لم تكن تحتمل غيابه عنها ، فكان الغرام

---

(1) Cf. D. de Rougemont : "L'Amour et l'Occident", Paris, Plon, 1939.

يعاودها ، ولم تكن لتقوى على مغالبــة هواها ، أو التحكم فى عاطفتها ، أو توجيه مصيرها !

تلك — بإيجاز — خلاصة قصة « ترستان وايزو » التى كانت مصدراً خصباً لمعظم روايات الحب فى أوروبا ، فاستلهمها دانتى ، وراسين ، وبلزاك ، وجيته ، وكلودل ، وغيرهم . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذه القصة أنها تخفى وراء غموض أحداثها ايماناً خفياً ببدعة دينية هى « الغنوسطية » ونزعة التطهير (أو التنفيس) Catharsis . فنحن هنا بإزاء شخصيتين معذبتين قد ابتليتا بنكبة « الحب » ، والحب — فى شرعهما — هوىً أليم ، أو انفعال قاتم ، فهو لا يوجّه المحب نحو التعلق بأى موضوع حسى كائناً ما كان ، وإنما هو يقتاده — من حيث لايدرى — نحو الهلاك أو الموت ! ومعنى هذا أن كل من يتعاطى جرعة الحب لا بد من أن يكون مصيره إلى الفناء ! وتبعاً لذلك فإن « الايروس » فى قصة ترستان وايزوليس طفلاً صغيراً ، كما كان الحال فى الكثير من الأساطير اليونانية ، بل هو غادة جميلة لا ترفق ولا ترحم ، فهى ما تكاد تومئ بطرف أصبعها ، حتى يجد العاشق نفسه أسيراً لها ، مقيداً فى حبالها ! وهذا هو السبب فى أن الحب الرومانتيكى قد اقترن دائماً بمعانى « النار » ، و « الاحتراق » ، و « الاكتواء » ، و « التلظى » ، و « التألم » ، و « الجراح » ، و « العذاب » ، و « الشقاء » ، و « الموت » ... الخ . ومن هنا فإن الحب الذى كان كل من ترستان وايزو يستشعره فى أعماق نفسه حينما يحدّق فى عينى الآخر لم يكن سوى حب للحزن والشقاء ، وكأن قد كتب على جراح هذين العاشقين ألا تبرأ ! والواقع أن « محبة الحب » عند كل من ترستان وايزو إنما كانت تخفى وراءها هوىً عنيفاً جامحاً كان يدفع بكل واحد منهما نحو التعلق بالموت ، والشوق إلى الفناء . حقاً إنهما لم يكونا على وعى بتلك الرغبة الخفية التى كانت تملى عليهما أفعالهما ، ولكنهما فى أعماق قلبيهما إنما كانا يعملان بوحى من ذلك الهوى المحتوم الذى كان يسوقهما نحو الموت ،

وكأن هذين العاشقين المعذبين إنما كانا يتمنيان فى قرارة نفسيهما أن يجىء الموت فيخلصهما من مرارة الحب ويفتديهما من عذاب غرامهما القاتل ! وليس بدعا إذن أن تكون القوة الخفية التى عملت على استبقاء هذين العاشقين فى ظلام حبهما المميت ، هى التى جعلت كاتب القصة يصطنع لغة الرموز ، فيستعير من شعر القرن الثانى عشر وأساليبه الفروسية البليغة ، الكثير من الاصطلاحات الرومانتيكية المؤثرة(١) .

والظاهر أن نجاح الكتاب الرومانتيكيين فى التأثير على عواطف الجمهور الأوروبى ، إنما يرجع — فيما يقول دى روجمون — إلى أن الإنسان الأوروبى يستجيب للمؤثرات العنيفة ، ويؤثر الشقاء على كل ما عداه ! ومن هنا فقد لقى شعراء القرن السابع عشر نجاحاً منقطع النظير ، بسبب قصائدهم الحزينة المفعمة بمعانى العذاب والشقاء والوجد والحنين والجفاء والحرقة والجواء . . . إلخ . كذلك أصاب الروائيون الألمان — من جماعة الرومانتيكيين — فى نهاية القرن التاسع عشر نجاحاً كبيراً بسبب تلك المسحة الكئيبة التى غلبت على رواياتهم ، فجعلت منها تعبيراً حاداً عن معانى القلق والألم والعذاب والانتحار والموت . . . إلخ وربما كان فى وسعنا أن نلحق بهؤلاء كتاباً متأخرين مثل كيركجارد وأندريه جيد ، فإننا نجد لديهما أيضاً بعض أصداء لهذه النزعة الحزينة المتطرفة (أو ما يسمونه أحياناً باسم Dolorisme) . والسبب فى انتشار هذه النزعة أن العقلية الأوروبية قد ربطت الفهم بالألم ، والوعى بالموت ، فتصورت أن الآلام بصفة عامة ، وآلام الحب بصفة خاصة ، إنما هى ميزة كبرى تصحب كل فهم عميق لحقيقة أمر هذه الحياة الإنسانية . وإذن فلابد للعاشقين من أن يجتازوا تجربة الألم ، إذا كان لهم أن يفهموا يوماً سر الوجود الانسانى الذى يمضى حتما نحو الموت !

---

(1) M C. D'Arcy : " The Mind and Heart of Love.", N. Y., 1956, P. 36.

والواقع أن شعراء الغزل في العصور الوسطى قد اعتبروا « المرأة » أداة يسخرها القدر للتلاعب بمصير الرجال ، كما أنهم ربطوا الحب بالخطيئة متأثرين فى ذلك بقول القديس بولس فى حديثة عن إغراء حواء لآدم : « لقد دخلت الخطيئة إلى العالم بفعل امرأة ، فحقّ علينا الهلاك أجمعين » . ومن هنا فقد اقترن الحب لدى عشاق العصور الوسطى من أمثال هلوييز وأبيلار ، وإيزو وترستان ، بضرب من الشعور بالخطيئة أو الإثم . ونظراً لأن غرام الفرسان فى العصور الوسطى كان دائماً غراماً محرّماً ارتبط بالشهوة والخطيئة والخيانة الزوجية ، فقد كان من الطبيعى أن يصحب هذا الحب الآثم ضرب من الإحساس بالذنب ، وحنين قوى إلى تحمل العقاب . ولما كانت « أجرة الخطيئة هى الموت » (كما ورد فى الكتاب المقدس) ، فليس بدعاً أن تثور فى أعماق نفوس هؤلاء العشاق المذنبين رغبة عازمة فى تحمل القصاص ، والوقوع تحت طائلة الموت . وهكذا عاش هؤلاء المحبون معذبين أشقياء ، تؤرقهم ضمائرهم ، وتقض مضاجعهم أشباح الموت ![1]

أما الهوى الرومانتيكى العفيف ، فإنه قد اقترن أيضاً بمشاعر مماثلة من العذاب واليأس والشقاء : فقد كان أصحابه يعلمون أن غرامهم عاطفة محرمة لا موضع لها داخل نطاق رابطة الزوجية ، ومن ثم فقد كانوا يشعرون بأنه لا مخرج لهم من هذا المصير الشقى المحتوم ! وكان الشاعر المحروم يردد على أسماع غادته المعشوقة آلاف المرات أهازيج الحب وعبارات الشوق ، لكى تعزف عنه كل مرة ، وتلقى نداءاته المتكررة بكلمة « لا » ! وعلى حين كانت الزوجة فى العصر الاقطاعى مجرد متاع يتركه لزوج فى مسكنه ، كانت قلوب الرجال تحلم بالأنثى الخالدة التى تدمى القلب فلا يكون له برء ! ولعل هذا هو السبب فى أن الحب الاقطاعى قد ارتبط منذ البداية بمشاعر الحرمان واليأس والعذاب ، خصوصاً وأن الحياة فى نظر رجال

---

(1) Morton M. Hunt : "Natural History of Love ". Four Square, 1962, p. 166.

العصور الوسطى قد كانت تبدو لهم دائماً صراعاً بين النور والظلام ، بين النهار والليل ، بين الحياة والموت ، بين الفناء والخلود ، بين اللذة والألم ... إلخ . والظاهر أن تعاليم الغنوسطية والمانوية قد أثرت على عقلية الرجل الأوروبى فى ذلك الحين ، فاتخذ الإيروس فى عينيه صورة امرأة ترمز إلى العالم الخارجى من جهة ، وإلى الحنين الذى يملى علينا احتقار الملذات الأرضية من جهة أخرى . هكذا أصبحت «المرأة» صورة للنهار والليل ، أو رمزاً للنور والظلام ، أو مركباً من الشوق الخالد والجاذبية الجنسية . ثم جاءت فكرة « اللامتناهى » فلعبت دوراً هاماً فى هذا « الغرام الرومانتيكى » ، إذ جعلت العشاق يشعرون بأنه ليس من شأن سائر اللذات الفانية سوى أن تضاعف من آلام جراح الحب . وتبعاً لذلك فقد أصبح العشاق مستعدين دائماً للتنازل عن « المتناهى » ، لأنهم كانوا يشعرون بأن « المتناهى » عاجز تماماً عن أن يوفر لهم ماهم فى حاجة إليه . ولعل هذا ما عبّر عنه نوفالس حينما كتب يقول : « إن العهد الذى قطعه كل منا على نفسه لم يتبادل بيننا من أجل هذا العالم . » ثم يستطرد نوفالس فيقول : « إنه حينما يستبعد الألم ، فإن استبعاده دليل على أن المرء لم يعد يريد أن يحب . وأما كل من يحب حقاً ، فإنه لابد له دائما من أن يظل شاعراً بالفراغ المحيط به ، كما أنه لا بد له من أن يستبقى جرحه مفتوحاً على الدوام » ! ويربط نوفالس الحب بالموت فيقول : « إن الحب لايكون عذباً حقاً إلا فى الموت . والموت يبدو للموجود الذى ما زال حياً بمثابة ليلة عرس ، وكأنما هو قلب الأسرار العذبة » ! وهكذا تمتزج لغة « الإيروس الرومانتيكى » بلغة الرموز الصوفية ، فصبح الحب بمثابة نار روحية تلتهم قلوب العشاق ، لكى توحد بينهم فى عناق أثيرىّ ، ضامنة لهم بذلك دوام ليلة العرس إلى أبد الآبدين !

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الكثير من كتابات القديسين والصوفيين المسيحيين من أمثال القديس فرانسوا الأسيزى François d'Assise والقديسة

تريزا الافيلية Ste. Thérèse d'Avila ، لوجدنا لدى هؤلاء المتصوفة والقديسين تأثراً واضحاً بأغانى شعراء التروبادور ، وبمفهوم الهوى العنيف الذى كان سائداً فى العصور الوسطى لدى الفرسان الإقطاعيين . ومن هنا فقد ارتبط الحب فى نظر هؤلاء القديسين بالموت ، كما دخلت فى صميم تعبيراتهم الصوفية ألفاظ غرامية ترتد بنا إلى جو الفروسية ، والغزل ، والحرمان ، والعذاب ، والصد ، والجوى ، والشقاء ، والمأساة ، والقلق ... الخ . وحسبنا أن نتصفح تعليق القديسة تريزا على « نشيد الأناشيد » ، لكى نتبين بكل وضوح كيف ارتبط الحب فى ذهن هذه القديسة بمعانى « المأساة » و « العائق » ... الخ . فهذه القديسة تتحدث عن الليلة المظلمة ، وشقاء الحرمان ، وعذاب الصد ، ونزوع الحب نحو الموت ، إلى آخر تلك الاصطلاحات الغرامية التى تدلنا بشكل قاطع على أن فهمها للحب الإلهى قد تأثر بفهم العصور الوسطى للايروس أو العشق التراجيدى العنيف . ولسنا نعدم لدى غيرها من المتصوفة المسيحيين نماذج أخرى لهذا الربط الوثيق للحب بالموت : فهذا هو القديس فرنسوا دى سال يصيح فى مناجاة له قائلاً : « إيه أيها الموت الذى يحيينا بحبه ! إيه أيها الحب الذى يميتنا بحياته ! » وفى موضع آخر نراه يتحدث عن الحب ، فيشبهه بفاكهة الرمان ، من حيث إنه مر عذب aigrdoux ، وكأن فى مرارته عذوبة ، أو فى عذوبته مرارة ! ويربط القديس فرانسوا الحب بالعذاب ، فيقرر فى مناسبة أخرى « أن لذة الحب قاتلة ، وأن القلب يستعذب ذلك العذاب الثمين الذى يضنيه ويحطمه[1] » .

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح تأثر الحضارة الأوروبية بهذا المفهوم التراجيدى للحب ، وإنما حسبنا أن نقرر أن روح « الإيروس » قد تسربت إلى العقلية المسيحية ، فجعلتها تربط الحب بالموت ، وتقرن مصير العشاق بالشقاء ،

(1) St. François de Sales : "Traité de l'Amour de Dieu", VII 13.

وترفض كل اعتراف بالحب فى نطاق الحياة الزوجية . والحق أن تأثر العقلية الأوروبية بمفهوم « الإيروس » قد جعلها تعزف عن قيود الزواج ، لكى تنشد « الحب » خارج دائرة العلاقات الزوجية ، كما حدا بها أيضاً إلى التعلق بمحبة الحب أكثر من تعلقها بمحبة المحبوب . وقد وصف لنا روجمون أولئك المحبين الرومانتيكيين الذين لا يحب الواحد منهم الآخر ، بل يحب واقعة الحب نفسها ، ويحب الإحساس بأنه يحب ! وإذا كان فنلون Fénélon قد قال : « إن المرء لا يحب الحب ، بل المحبوب » ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول عن عبيد الإيروس إنهم « لا يحبون المحبوب ، بل يحبون الحب » ! ولا غرو ، فإن هؤلاء لا يعرفون قيمة الشخص الفردى ، وهم لا يريدون أن يكون هناك اثنان فى الحب ، بل هم يتصورون فى قرارة نفوسهم أنه لا بد لواحد من المحبين أن يختفى من الوجود لكى يستمر الحب ! هذا إلى أن من طبيعة الإيروس أنه لا يقنع بشىء ، وأنه لا يقوى على الامتلاك ، وأنه لا يعرف الشبع ، وأنه — كما وصفه أفلاطون — حركة ديناميكية لا تكاد تصل إلى مرحلة حتى تعمل على تجاوزها والعلو عليها . فالإيروس إذن سورة ديناميكية لا تهدأ ، وحركة ديالكتيكية لا تتوقف ، ونزوع مستمر لا يعرف الإعياء أو الكلل . وهذا هو السبب فى أن عبيد الإيروس لا يمكن أن ينعموا بلذة الاستقرار ، أو أن يعرفوا عذوبة الامتلاك ، أو أن يسعدوا بإسعادهم لغيرهم من الناس . ولا عجب بعد هذا كله أن يكون الناس قد شبهوا الحب دائماً بالنار ؛ وهل تحرق النار إلا بحركتها المستمرة ؟

الفصل الثامن

اجابيه (أو المحبة)

رأينا فيما تقدم كيف انعدمت فكرة « التبادل » فى مفهوم « الإيروس » ، وانتهينا إلى القول بأن « العشق » نمط أنانى من أنماط الحب : لأن الحب العاشق لا يحب المحبوب ، بل يحب الحب ! وسنحاول الآن أن نتعرض لدراسة نمط آخر من أنماط الحب ، ألا وهو النمط المسيحى الذى نطلق عليه عادة اسم « الأجابيه » Agapé . وهنا نجد أن « الأجابيه » تختلف اختلافاً جذرياً عن « الإيروس ، لأن الأولى منهما تقوم على التبادل والمشاركة ، فى حين أن الثانية منهما تقوم على العشق الذاتى والاندفاع المستمر . وإذا كان كثير من الكتّاب قد أقاموا تفرقة حاسمة بين هذين النمطين من الحب ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن المسيحية ادخلت فى مضمار التفكير الدينى مبدأ جديداً لم تعرفه سائر الديانات السابقة ، ألا وهو مبدأ « التجسد الإلهى » . وليس « التجسد » مجرد مظهر من مظاهر السخاء الإلهى أو فيض الله ، بل هو إمارة على تحقق ضرب من التوافق أو الصلح بين اللامتناهى والمتناهى . وهذا ما لم نجد له أدنى أثر فى الإيروس أو العشق : فإن الإيروس لم يكن سوى مجرد نار محرقة تدفع بصاحبها إلى التلظى بنيران اللامتناهى ، لكى تتركه مجرد هشيم يشهد بضعف الجسد البشرى وفناء الروح الإنسانية ! ولما كان التعارض على أشده بين النور والظلام ، أو بين النهار والليل ، فليس بدعاً أن يعجز البشر — وهم أبناء الليل أو الظلام — عن أن يحققوا خلاصهم ، اللهم إلا إذا كفوا عن الوجود ، واستغرقوا فى أحضان الحقيقة الإلهية ، وهنالك يكون اتحادهم بالذات

العليّة ضرباً من الموت أو الفناء ! فلما جاءت المسيحية ، قلبت هذا الوضع رأساً على عقب ، وحاولت أن تبتلع الموت نفسه فى روعة الانتصار الإلهى . ومن هنا فإن الموت لم يعد فى نظر المسيحية نهاية أو خاتمة ، بل أصبح مجرد عَرَض أو حادثة ، وبالتالى فإن موت الذات قد أصبح بمثابة « حياة جديدة » تبدأ هنا والآن ، وتنتشر اشعاعاتها فتعم كل الخليقة . وأما « الزمانى » temporel فإنه لم يعد مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد سُلّم نركله بأقدامنا ، بل لقد ذهبت المسيحية — على العكس من ذلك تماماً — إلى أن الحياة الفائضة التى نشارك فيها الذات الإلهية نفسها ، إنما تبدأ فى الحاضر نفسه ، هنا والآن hic et nunc ، ما دامت الكلمة الإلهية قد تجسدت وحَلَّتْ بيننا . وهكذا استردت البشرية كرامتها ، وتم الصلح بين السماء والأرض ، وحل محل شتاء الموت القارس الفظيع ، ربيع الحب الرائع البديع ! وانتصر المسيح بقيامته على الموت ، فعاد إلينا من وراء القبر ، لكى يدعو إلى ديانة الحب ، وينادى بمحبة القريب . . . ومن هنا فإن « المحبة المسيحية » قد اتخذت منذ البداية طابع الإحسان المطلق النزيه ، مثلها فى ذلك كمثل النور الإلهى الذى يرسله الله على الأبرار والأشرار دون تمييز . ولم يعد رمز الحب — فى نظر المسيحية — هو ذلك الهوى العنيف اللامتناهى الذى يدفع بالنفس إلى البحث عن النور ، بل أصبح هو « زواج المسيح والكنيسة »[1] . وهذا هو السبب فى أن الصوفى المسيحى لم يعد يقنع بالرياضات العنيفة والانفعالات الصاخبة ، بل أصبح مثله الأعلى هو الوصول إلى حالة السكينة القلبية التى تشبه إلى حد كبير ما فى الزواج من استقرار نفسى . ومن هنا فقد تجلى الصراع العنيف بين الإيروس والأجابيه — فيما يقول دى روجمون — فى اختلافهما حول مسألة الزواج : إذْ احتقر أنصار الإيروس الرابطة الزوجية (كما سبق لنا القول) وراحوا ينشدون

(1) Cf. D. de Rougemont : " L'Amour et l'Occident ", Paris, Plon, 1939, pp. 182—194 (English Translation by : Montgomery Belgion : "Passion and Society.").

مثلهم الأعلى خارج الزواج ، بينما اهتمت الكنيسة بمحاربة تعاليم الإيروس ، ودعت إلى اعتبار « الزواج » سراً مقدساً ، وجعلت من الوفاء الزوجي قضيّة مسيحية هامة . وليس بدعاً أن تقدس الكنيسة رابطة الزوجية ، فقد دعت المسيحية إلى القضاء على الأنانية ، ونادت بضرورة التفتح للآخر ، ودعت إلى محبة القريب . ولما كان الحب الزوجى إنما ينشد خير المحبوب ، ويعمل من أجل تحقيق خلاصه ، فإن الأجابيه فى الحقيقة إنما هى اعتراف بالآخر ، وإقرار بتساوى الأنا والأنت ، وتسليم بضرورة قيام العلاقة على أساس من التبادل الشخصى الصحيح . وهذا هو الفارق الكبير بين « الإيروس » و « الاجابيه » لأن الإيروس يستند إلى التمركز الذاتى ، ويرتكز على فلسفة السعادة hédonisme ، ويقوم على التهور والاندفاع والانفعال العنيف ، فى حين أن الاجابيه تستند إلى التضحية بالذات ، وترتكز على فلسفة الايثار ، وتقوم على التعقل والاستقرار والوفاء المتبادل[1] .

والحق أن المسيحية قد وجهت طعنة حاسمة إلى « الإيروس » حينما دعت إلى الزواج الواحدى Monogamie الذى لا رجعة فيه . ولما كان طابع الحب الرومانتيكى هو التنقل والتحول السريع ، فقد فطن أنصار الإيروس إلى خطورة هذه الدعوى المسيحية التى تقرر أن « ما يجمعه الله لا يفرقه الإنسان » . وبعد أن كانت ديانة « الإيروس » تنادى بعبادة الكثرة (أو التعدد) ، وتدعو إلى تقبل المصير ، وتقرر أن الحب حليف العذاب والشقاء والموت ، جاءت ديانة « الاجابيه » ، فراحت تنادى بعبادة الوحدة ، وتدعو إلى تحقيق خلاصنا بمحض حريتنا ، وتقرر أن الحب رسالة الإحسان والرحمة والحياة . ومن هنا فإن الحب — فى نظر المسيحية — لم يعد مجرد هوًى عنيف يتخذ من « الآخر » واسطة أو مناسبة لزيادة إحساسه بالحياة أو تحقيق أمله فى السعادة ، بل أصبح اتجاهاً غيرياً ينحو نحو

---

(1) M.C. D'Arcy: "The Mind and Heart of Love." New- York, Meridian Books, 1956, pp. 46—47.

الآخر ، لكى يعمل على خدمته ، ويسهم فى تحقيق سعادته ، ويشترك معه فى تثبيت دعائم ملكوت الله على الأرض ! ونحن نعرف كيف تطلّب المسيح من أنصاره أن يقدّموا ذواتهم للآخرين ، وكيف أنه جعل من « محبة القريب » قاعدة عامة لا يقيدها شرط ، ولا يحدها حد . وهنا تتجلى لنا مرة أخرى أوجه الخلاف الكبيرة بين الحب اليونانى والمحبة المسيحية : فقد لاحظنا من قبل أن طابع الحب اليونانى هو التمركز الذاتى égocentrisme ، فى حين أننا نجد أن المحبة المسيحية تلقائية غير مشروطة ، فضلاً عن أنها غيرية إيثارية . وقد أسهب نيجرن فى شرح هذا الطابع التلقائى للمحبة المسيحية ، فبين لنا بوضوح كيف أن الأجابيه غير مسبَّبة ، أو غير محددة ببواعث ، وكيف أنها إبداعية خلاقة ، من حيث أنها تخلق نفسها بنفسها ، دون أن يكون هناك ما يبرر وجودها أو ما يفسر لنا السر فى ظهورها . وآية ذلك إننى مهما حاولت أن أفسر حب المسيحى لعدوه ، فإننى لن أجد باعثاً واحداً يمكن أن أبرر به مثل هذا الحب ، اللهم إلا أن أقول إنه حب غير مسبب ، لا تفسير له سوى أنه لا يفسر ![1] .

ولكن ، هب أننا سلمنا مع بعض الكتاب المسيحيين (من أمثال جان جيتون) بأن المحبة المسيحية قد وجهت الطعنة القاضية إلى الإيروس اليونانى ، وأن « العشاء الربانى la Cène قد عفى على المأدبة الأفلاطونية ، كما تجىء الشمس فى مطلع الفجر فتطفىء أنوار الوليمة الليلية »[2] ، فهل يكون معنى هذا أن التعارض بين الإيروس والأجابيه قد زال نهائياً ؟ هذا ما يجيب عليه دى روجمون بالنفى : فإن التعارض القائم بين الإيروس والأجابيه ليس وليد بعض الظروف التاريخية العارضة ، بل هو متأصل فى أعماق الطبيعة البشرية ذاتها . وآية ذلك أن الإيروس

(1) Anders Nygren : "Eros et Agapé, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations.", Aubier. pp. 77—78.

(2) Jean Guitton : "L'Amour Humain", Aubier, 1948, p. 54.

إنما يمثل الانفعال المظلم الذى يجىء فيطمس بصيرة الإنسان ، ويتحايل على عقله ، ويتفنن فى خديعته ، وكأنما هو ساحرة ماكرة ، أو غادة داهية ، كدليلة التى خدعت شمشون ! وليست الروايات الرومانتيكية التى تروى لنا أقاصيص العشق سوى مجرد وسائل للهروب ، وأساليب للتحلّل من سيطرة العقل ، فهى ترتفع بنا فى سماء الأوهام ، وتحلق بنا فى أجواء الانفعال ، لكى لا تلبث أن تنتهى بنا إلى مواجهة الموت باعتباره الخاتمة الطبيعية للحب ! والواقع أن نغمة الموت لابد من أن تظهر فى أسطورة الإيروس : فإن العاشق لابد حتمًا من أن يعشق الموت ، أو هو لابد من أن يعانق إلهة الظلام ، أو هو لابد من أن ينشد أناشيد الليل ، إلى أن تجىء روحه فتمتزج بموضوع عشقها ! ولسنا نجد هذا النوع من الغرام فى أقاصيص الفروسية وأغانى الغزل التى كانت سائدة فى العصور الوسطى فقط ، بل نحن نجده أيضاً فى الفلسفة والدين اللذين كانا سائدين لدى الشعوب الأندو — أوروبية قبل المسيحية . وعلى الرغم من أن المسيحية استطاعت أن تكتسح معظم هذه الديانات التى كانت سائدة في منطقة البحر الأبيض المتوسط ، إلا أن هذه المعتقدات لم تختف تماماً من عالم الوجود ، بل هى قد ظهرت بين الحين والآخر على صورة « بِدعٍ » أو « هرطقات » أو نظريات منافسة . ومن هنا فقد ظهرت المانوية ، والغنوسطية ، ونزعة التطهير (أو الكاثرسيس) ؛ وكل هذه النظريات قد أجمعت على القول بوجود تعارض جوهرى بين الله والعالم (لأن الله محبة ، فى حين أن العالم شر ؛ وإذن فلا يمكن أن يكون الله هو خالق هذا العالم ، أو المسئول عما فيه من ظلام أو خطيئة) . والذى يعنينا من هذه النظريات أنها قد ذهبت إلى القول بضرورة الهرب من هذا العالم الشرير ، كما أنها قد نادت بوجوب كراهية الجسد ، وكل ما يرتبط بالجسد من أمور كالزواج مثلاً . ولا ريب أن ثمة تقارباً واضحاً بين هذه الآراء وبين بعض النظريات التى ترددت لدى دعاة الأفلاطونية المحدثة ، مما قد يرجح الظن بأن امتزاج المسيحية ببعض الآراء الصوفية الشرقية هو الذى عمل على

تداخل مفهوم « الإيروس » مع مفهوم « الأجابيه » . ولم يفطن آباء المسيحية الأوائل إلى خطورة هذا التداخل أو الامتزاج ، فلم يجدوا حرجاً فى أن يصطنعوا فلسفة الغنوسطية الدينية من أجل تفسير الكثير من العقائد المسيحية . وهذا هو السبب فى أن الحركة الرومانتيكية التى انتشرت فى أوروبا ، مع ما اقترن بها من تعبد للهوى المظلم ، وثورة على العقل ، وميل إلى التصوف ، وشوق إلى عبادة الموت ، إنما ترتد فى الحقيقة إلى الأفلاطونية المحدثة والديانات الأسيوية — فيما يزعم دى رجمون .. [1] .

ولكن إذا كان البعض قد صور إيروس بصورة الهوى العنيف الأنانى الذى يهدم ذاته ، لكى يمتزج بإلهة الظلام ، فإن ثمة فلاسفة آخرين قد جعلوا من الإيروس لسان حال الإنسان العاقل ، أو الإنسان الطبيعى الذى ورد ذكره فى الكتاب المقدس ، أعنى الإنسان الذى يستند إلى نفسه ، والذى هو أولاً وبالذات « متمركز حول نفسه » . فالإيروس — فى رأى نيجرن مثلاً — يعبر عن طبيعة الانسان ، ويتجاوب مع ما لديه من ميل طبيعى إلى الكمال . حقاً إنه لابد لنا (كما قال أفلاطون) من أن نميز فينوس الشعبية عن فينوس السماوية ، ولكن من المؤكد أن الايروس بطبيعته نبيل . ومع ذلك ، فإنه لا يمكن اعتبار الإيروس سوى مجرد صورة من صور الأنانية الرفيعة . والمبدأ الذى يصدر عنه هذا الحب هو أن للنفس الانسانية قيمة إلهية دفينة فى أعماق وجودها ، وأن للموجود البشرى غاية قصوى يهدف إليها هى العمل على تأليه ذاته . ومن هنا فإن الايروس هو بمثابة منبّه يثير فى النفس النزوع نحو الاتصال بالكمال المطلق الذى هى محرومة منه فى هذه الحياة الدنيا ، والذى تحنّ إليه بالضرورة حنيناً لا سبيل إلى التغلب عليه . وإذن فإن الحب الايروسى إنما هو مفتون بنفسه : لأنه لا يسعى نحو امتلاك

(1) D. de Rougemont : "l'Amour et l'Occident", Plon, 1939, pp. 212—226.

الله ، إلا لـكى يصبح هو نفسه إلهياً . وأما فيما يتعلق بحب الآخرين ، فإنه لا يمكن فى هذه الحالة أن يكون سوى مجرد واسطة أو وسيلة من أجل المضى نحو الذات والله . وبهذا المعنى يكون القريب مجرد درجة من درجات ذلك السلّم الذى نرقى عن طريقه نحو الله ، ومن ثم فإن تقديرنا للآخرين لن يكون لهم فى ذواتهم ، بل لهم من حيث هم وسائط تعيننا على التصاعد ، أعنى أننا عندئذ إنما نحبهم من أجل الله propter Deum

ولـكن إذا كان ما يميز الايروس هو « التمركزحول الذات» égocentrisme فإن ما يميز الاجابيه هو « التمركز حول الله » théocentrisme . وعلى حين إن الايروس رغبة ، وشوق ، واشتهاء ، نجد أن الاجابيه بذل ، وعطاء ، وتضحية بالذات . فالأول منهما يعبر عن الرغبة فى التسامى أو التصاعد نحو ما هو جليل ، بينما يعبر الثانى عن حركة هابطة يراد بها إنقاذ ما هو وضيع . ومعنى هذا أن الايروس ينشد خير الذات ، فى حين ان الاجابيه تهب نفسها للآخرين . ولهذا يقرر نيجرن أن الايروس هو طريق الانسان إلى الله ، فى حين أن الاجابيه هى طريق الله إلى الانسان . وإذا كان الايروس يحاول أن يكسب حياته بالعمل على امتلاك الجمال الخالد ، فإن الاجابيه تحيا بالحياة الإلهية ذاتها ، ومن ثم فإنها تخاطر بحياتها الخاصة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الايروس يجاهد فى سبيل الظفر بالحياة الإلهية ، فى حين أن الأجابيه تملـكها بالفعل ، وهى تملـكها أكثر فأكثر حين تهبها وتضحى بها . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لا بد للجمال من أن يجىء فينبه الايروس لـكى يتجه نحو الله ، مثله فى ذلك كمثل النبات الذى تسقط عليه أشعة الشمس فيتجه نحو الضوء . وأما الاجابيه فإنها مستقلة عن موضوعها ، كما انهـا ليست فى حاجة إلى أن يكون موضوعها خيراً وجميلاً . وقد سبق لنا أن رأينا أن الاجابيه ترسل أشعتها على الأخيار والأشرار معاً ، لأنها لا تفترض بالضرورة أن تـكون للموضوع الذى تتجه نحوه قيمة سابقة فى وجودها على سوْرتها الخاصة ،

ما دامت هى التى تبدع تلك القيمة . وهكذا نرى مرة أخرى أن حب الاجابيه غير مسبَّب ، لأنها تهب نفسها لما هو غير جدير بها ، فتخلع عليه بذلك قيمة لم تكن له . ولما كانت الاجابيه إنما تحيا بحياة الله نفسه ، فإنها تمثل أولاً وقبل كل شيء الحب الإلهى نفسه . وهى حين تظهر لدى الانسان ، فإنها لا تكون عندئذ سوى صورة إلهيةتستمد قوتها من حب الله نفسه. وعلى حين أن الايروس قوة صاعدة يتقرب الإنسان (الأنانى) عن طريقها إلى الله ، وبذلك يجد الله دون حاجة إلى التخلى عن ذاته ، يرى نيجرن فى الاجابيه قوة إلهية هابطة ترسم أمام الانسان طريق المحبة ، فتدعوه إلى محبة قريبه ، وتتطلب منه التخلى عن أنانيته ، حتى يحيا فى الله وبالله[1] .

ومن هذا يتبين لنا أن الاجابيه محبة فائقة للطبيعة تصدر عن الله نفسه ، وتهبط علينا دون أن نكون مستحقين لها ، بفعل تضحية القوة العلية ذاتها . والواقع أن البشر الذين هم موضوع تلك المحبة ، والذين يتلقونها كمجرد هبة مجانية gratuite ، إنما هم مخلوقات تعسة شقية ، وليس لنفوسهم فى ذاتها أدنى حق ، أو أية قيمة ، أو أية مزايا جديرة بالحب . وحتى حين يحب الانسان أخاه الانسان ، فإن هذه المحبة نفسها إنما هى فعل من أفعال تلك الاجابيه الالهية التى تحل فينا ، فتدفعنا إلى العطف على القريب ، وكأنما هى منا بمثابة العلة الفاعلية — لا العلة الغائية — التى تملى علينا مثل هذا السلوك . ولا خوف — فى التقليد المسيحى — من أن يُعامل الآخر معاملة الواسطة أو الوسيلة أو الموضوع ، فإن الانسان انما يحب أخاه الانسان بفعل تلك الهبة الالهية التى هى هبة نزيهة مخلصة لا أثر فيها للأنانية أو حب الذات . ومن هنا فإن الإجابيه وحدها هى التى تعرف « محبة الانسانية » ، وهى التى تدعم كل أساس مشترك للتعايش السلمى . وآية ذلك أن الوصية الانجيلية قد دعتنا إلى حب أعدائنا ؛ ومثل هذا الحب — فى نظر الفلاسفة المناهضين للمسيحية — إنما

---

(1) A. Nygren : "Eros et Agapé", Paris, Aubier, pp. 65—90.

هو موقف وجدانى غير مفهوم ، خصوصاً وأن جل همّ هؤلاء الفلاسفة قد انحصر فى الاستمتاع بملذات الاستغراق فى الخير الأسمى أو الجمال الذاتى[1] . .

ولكن على الرغم من هذا التعارض الواضح بين هذين النوعين من الحب ، فقد ظهرت فى العصور الوسطى ، بل فى عهد الآباء المسيحيين الأول ، محاولات كثيرة من أجل التأليف بين الايروس والاجابيه . ولعل أهم هذه المحاولات جميعاً تلك المحاولة البارعة التى قام بها القديس أوغسطين حينما نحت مفهوماً جديداً أطلق عليه اللفظ اللاتينى caritas ، أراد به أن يكون مركباً من الايروس اليونانى والأجابيه المسيحية . والواقع ان أوغسطين قد عاش على حدود عالمين دينيين منفصلين : عالم الفكر الافلاطونى المحدث ، وعالم التفكير الدينى المسيحى . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذا المفكر أنه قد كان بمثابة نقطة تلاقٍ لهذين العالمين إذْ اجتمعا فى شخصه ، وحققا فى فلسفته ضرباً من الوحدة الروحية . ولم يستعمل القديس أوغسطين كلمة caritas ، من أجل الاشارة إلى حب الله للبشرية ، بل هو قد استخدمها للاشارة إلى حب الانسان لله . وحسبنا أن نتصفح اعترافاته ، لكى نرى كيف كان يستخدم هذه الكلمة للاشارة إلى حنين النفس إلى الله ، وسعى الروح البشرية نحو الذات الالهية أو الخير الاسمى ، وبحث القلب البشرى القلق المعذب عن الراحة الكبرى فى الله وبالله . وقد مر أوغسطين — كما نعرف — بمراحل صعبة من الأزمات النفسية ، فاجتاز خبرات عنيفة عانى فيها الكثير من وراء شهواته الحسية وشكوكه العقلية ، إلى أن تمكن من الانتصار على ظلام المادة وسورة الحس عن طريق احتكاكه ببعض تعاليم الأفلاطونيين المحدثين . وهو نفسه يعترف بصراحة أنه قد وجد لدى الافلاطونيين المحدثين خيطاً رفيعاً من النور كان له بمثابة طوق النجاة . وهذا ما عبر عنه بقوله : « لقد وجدت عندهم كل هذه الحقائق الكبرى : فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند

(1) M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour", p. 23.

الله ، وكان الله هو الكلمة ؛ كل شيء به كان ، وبغيره لم يكن شيء مما كان . . . إلخ .. ولقد قرأت عندهم أيضاً أن « الله — الكلمة » لم يولد من لحم ودم ، أو من مشيئة بشر ، بل من الله . وأما ان الكلمة قد صار جسداً ، وأنه قد حل بيننا ، فهذا ما لم أجده عندهم مطلقاً . »[1] ونظراً لأن الافلاطونية المحدثة قد أخذت بيد القديس أوغسطين ، وأدت به فى النهاية إلى الوقوف على الحقيقة المتجسدة ؛ فإن تأثيرها قد بقى فى نفسه قوياً لا يزعزعه شيء ! وهكذا ظلت أصداء الأفلاطونية المحدثة تتردد فى اعترافاته ، حتى فى أكثر فقراتها اتصافاً بالطابع المسيحى . ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله : « لقد أذهلنى أننى كنت أحبك يا إلهى ، حتى قبل أن أعرفك ، وأن ما كنت أعبده لم يكن مجرد طيف لك . ولكننى مع ذلك لم أكن أواصل الاستمتاع بك يا إلهى ، بل كنت أجدنى حيناً مدفوعا إلى الاقتراب منك تحت تأثير جمالك الأسنى ، بينما كنت أجدنى حيناً آخر محمولاً بعيداً عنك تحت تأثير ثقلى المادى . » . ويعلق نيجرن على هذه الفقرة فيقول إننا نلمح فيها تأثير الايروس الافلاطونى ، بفكرته عن حب الخير أو حب الجمال ، والرغبة فى الاستمتاع بالخير الأقصى أو الكمال المطلق ، والتفرقة بين الحب الزائف والحب الصحيح . وفضلاً عن ذلك ، فإن أوغسطين يتحدث أيضاً عن الحياة السعيدة ، فيصفها بأنها « غبطة فى الحق ، أو غبطة فى الله الذى هو الحق » . وأما الحكمة فإنها فى نظره لا تخرج عن كونها ذلك الحق الذى يشاهد فى نوره الخير الأسمى ، وبذلك يتحقق امتلاكه . وأخيراً يتحدث القديس أوغسطين عن الله فيقول إنه غذاء النفس ، ويقرر أن « نفسه كانت فى شبه مجاعة ، لأنها كانت جائعة إلى الغذاء الباطنى ، ألا وهو الله نفسه » .

بيد أن القديس أوغسطين لم يقف عند هذا الحد ، وإنما هو قد راح يستزيد من دراساته للكتاب المقدس ورسائل القديس بولس ، فلم تلبث نغمة الأجابيه

(1) Saint Augustin : "Confessions.", trad. franç., VII, 13-14.

أن بدأت تظهر بصورة أقوى وأظهر فى شتى كتاباته ورسائله . ومن هنا فإننا نراه فى مناقشاته مع جماعة البلاجيين[1] Pélagianisme حول مشكلة النعمة الإلهية أو اللطف الإلهى ، يرد كل شىء إلى الله ، ويضع الإرادة البشرية والرغبات الإنسانية فى مركز ثانوى بالنسبة إلى الفعل الإلهى . ولكن ، ما كان من الممكن — لدى مفكر ممتاز من هذا القبيل — أن يبقى هذان النوعان من الحب جنباً إلى جنب ، يحدق كل واحد منهما فى وجه الآخر ، دون أن تتحقق أية « مواجهة » حقيقية فيما بينهما . وحسبنا أن نرجع إلى الكتاب السابع من اعترافاته ، لكى نتحقق من أن القديس أوغسطين قد حاول بالفعل أن يوفق بين هذين النوعين من الحب ، دون أن يتخلى عن الإيروس اليونانى الذى كان نقطة انطلاقه . والواقع أن الناس يستطيعون عن طريق الإيروس أن ينشدوا الله ويسعوا إليه ، ولكن الضعف البشرى هو الذى يضيع جهودهم سدىً . ولا سبيل إلى تقويم الإرادة المنحرفة وإنهاضها من عثرتها ، اللهم إلا بهبوط الله إلى الإنسان من أجل الأخذ بيده عن طريق النعمة الإلهية . « لقد استطاع الأفلاطونيون المحدثون أن يشهدوا الحقيقة ، ولكنهم لم يروها إلا عن بعد ؛ وهم لم يستطيعوا أن يتسلحوا بتواضع المسيح ، وإلا لكان فى وسعهم أن يبلغوا سالمين ذلك المرفأ الأمين الذى كانوا يبصرونه من بعيد . والحق أنه ليس ثمة سبيل يوصل إلى أرض الوطن ، اللهم إلا إذا قدر لك أن تُحمَل على خشبة الصليب » !

وليس من شك فى أن هذه العبارة الأخيرة تحمل بوضوح طابع الأجابيه ، ولكن نغمة الأيروس مع ذلك قد ظلت باقية فى كل تفكير القديس أوغسطين . والسبب فى ذلك أن هذا الفيلسوف المسيحى قد اتخذ نقطة انطلاقه من مفهوم أنانى للحب : ألا وهو مفهوم الحب بوصفه ضرباً من الكسب ، أو شوقاً إلى السعادة .

---

(١) جماعة البلاجيين Pélagiens جماعة مسيحية تنتسب إلى الراهب بلاج Pélage الذى كان مهتماً بمناقشة مشكلة « النعمة » أو « اللطف الإلهى » grâce divine ، وكان ينسب إلى الحرية البشرية دوراً كبيراً فى تقرير مصير الإنسان .

وهو قد تأثر فى هذا الفهم بمذهب السعادة على نحو ما عبّر عنه شيشرون فى كتابه هورتنسيوس Hortensius . والفكرة السائدة فى هذا المذهب هى أن « الجميع ينشدون السعادة » وأنه « ليس ثمة أحدٌ لا يحب » وأن السعادة الحقة إنما تنحصر فى إشباع الطبيعة البشرية بشكل نهائى . والقديس أوغسطين يقرر هنا أنه لما كان البشر هم مجرد مخلوقات ، فإنه لا عجب أن تكون طبيعتهم موسومة بطابع الحاجة أو الافتقار ، ومن ثم فإن من الطبيعى أن ينشدوا الخير الذى هو الله . أما حين يستحيل حبهم إلى شر ، فإن السبب فى ذلك أن الإنسان قد يخطىء النظر إلى الخير ، فيوجه حبه نحو موضوع غير لائق يتوهم أنه هو الخير . ومثل هذا الموضوع لابد بالضرورة من أن ينأى بصاحبه عن طريق الله ، وأن يصرفه بعيداً عن مصيره الإلهى . وعندئذ يضل الإنسان طريق المحبة ، ويضرب فى بيداء الخطيئة والشهوة . وعلى حين أن المحبة caritas هى النزوع نحو الله ، والتصاعد نحو الكمال الأسمى ، نجد أن الشهوة cupiditas هى حب الأدنى ، أو حب العالم ، أو الهبوط إلى الزمانى . وحينما يتجه الإنسان بحبه نحو العالم المادى الزمانى ، فهنالك تنحرف إرادته ويصبح هو نفسه معوجاً curvatus . وكما أننا حين نحب الله ، فإننا نصبح على صورته ومثاله ، فكذلك أيضاً حين نحب العالم ، فإننا نصبح على صورته ومثاله . والفارق الوحيد هنا بين هذين الحبين إنما هو فارق فى الموضوع ، وأما فيما عدا ذلك ، فإن كلاً من الله والعالم محبوب بنفس الطريقة ، ألا وهى طريقة الحيازة أو التملك . والرأى الذى يذهب إليه القديس أوغسطين فى هذا الصدد هو أن الله يمثل الموضوع الأوحد الذى ينبغى أن يكون محط رغباتنا : لأننا لا نجد سعادتنا إلا فى الله ، ولأن الله وحده هو الحياة السعيدة vita beata . ويساير أوغسطين منطق مذهبه فيقول بصريح العبارة : « إن الله حسبك وكافيك ، وهل يمكن فيما عداه أن تجد ما يشبعك أو يغنيك » ؟ ونراه فى موضع آخر يؤكد هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى فيقول : « إن كل ما أريد أن أعرفه إنما هو الله والنفس ،

فإذا قيل لى : أفلا تريد أن تعرف شيئاً آخر ؟ كان جوابى : هذا هو كل ما أريد أن أعرفه[1] » ! ومثل هذه العبارة — فيا لاحظ بعض النقاد — قد تتلاءم مع روح التصوف القديم ، لأنها تؤكد أهمية الخلاص الفردى ، ولكنها قد لا ترقى إلى مستوى الأجابيه المسيحية ، فضلاً عن أنها تضرب صفحاً عن المذهب الإلهى فى محبة القريب .

والحق أن ثمة صعوبة كبرى فى كل مذهب القديس أوغسطين هى استحالة إقامة تفرقة حاسمة بين Caritas (كاريتاس) و Cupiditas (كوبيديتاس) ، أو بين حب الله وحب العالم . ولو أننا سلّمنا مع الفيلسوف المسيحى بأننا حين نحب سائر الأشياء فإننا إنما نتعلق بغايتنا ، ولو أننا وافقناه على القول بأن حب هذه الغاية إنما هو فى خاتمة المطاف إشباع لحاجتنا ، لأصبح من المتعذر علينا أن نقيم تفرقة واضحة بين هذين الضربين من الحب . هذا إلى أننا لو سلمنا معه بأن الله هو وحده الذى ينبغى أن يكون موضوعاً لحبنا ، فكيف يمكننا أن نفسر الوصية الإلهية الثانية التى تدعونا إلى محبة القريب ؟ هذا ما يحاول القديس أوغسطين الرد عليه باقامة تفرقة واضحة بين « الاستمتاع » : frui و « الاستعمال » : uti . وهو يسلّم هنا بأن ثمة حباً صحيحاً مشروعاً يتجه نحو غيرنا من المخلوقات ، ولكنه يقرر أن هذا الحب لا يمكن أن يكون إلا نسبياً . والسبب فى ذلك أن كل شىء لا يمكن أن يكون موضوعاً للحب ، اللهم إلا بقدر ما ينطوى عليه من قيمة . ولما كانت المخلوقات جميعاً من صنع الله ، ولما كانت كلها تسبّح بحمده ، فإن فى استطاعتنا أن نستمتع بها وننعم بحبها ، من حيث هى وسائط نقتادنا إلى الله وتدخل كجزء فى صميم النظام الإلهى الشامل ، ولكن على شرط أن يظل حبنا لها مجرد

(1) Saint Augustin : "Soliloques", 2, 1 (1), c. 885.

وانظر أيضاً :

E. Gilson : "Introduction à l'Etude de St. Augustin". 1943, p. 319.

حب نسبي . وتبعاً لذلك فإن أوغسطين يقرر أن الأخيار يستخدمون العالم لكى يستمتعوا بالله ، فى حين أن الأشرار يريدون أن يستخدموا الله لكى يستمتعوا بالعالم . والحق أن الموضوع الأوحد للاستمتاع إنما هو الله ؛ ولكن على قدر ما تشارك المخلوقات فى خيرية الله ، وعلى قدر ما تقتادنا إلى الذات الإلهية ، فإن فى وسعنا أن نستخدمها ونستمتع بها بصورة نسبية . وأما الشر فإنه ينحصر فى تقديم الاستمتاع بالمخلوقات على عملية استخدامها كمجرد وسائط تقودنا إلى الله . وإذن فإن « المحبة » caritas هى الصورة المنظمة للحب ، فى حين أن « الشهوة » cupiditas هى الصورة المضطربة للحب[١] .

ولكن ، أليس معنى هذا أن كلاً من « الحب » و « الشهوة » إنما هما على شاكلة واحدة ؛ ما دام المحور الذى يدور حوله كل منهما هو « الذات » ؟ هنا يفرق القديس أوغسطين تفرقة حاسمة بين حب الله وحب الذات ، فيقول إن الطريق المؤدى إلى مدينة الله يستلزم محبة الله إلى حد ازدراء النفس . وليس ثمة بين الرذائل جميعاً ما هو أبشع من الكبرياء وحب التملك . ولكن القديس أوغسطين يتصور حب النفس بصورتين مختلفتين ، فهو تارة يعتبره بمثابة بحث عن الخير الحقيقى للذات ، وهو تارة أخرى يعده بحثاً عن الذات بوصفها الخير الحقيقى . والمحبة الحقيقية إنما تنحصر فى بحث المرء عن خيره الخاص بالمعنى الأول ، وهذا البحث بطبيعته غير أنانى ، لأن الخير يُلتمس لدى الله ، لا فى باطن الذات . ولكن من شأن طبيعتنا الفاسدة أن تحول بيننا وبين التخلى عن الأنانية ، وممارسة المحبة الكاملة ؛ اللهم إلا أن يدنو الله منا عن طريق النعمة ، فيهبنا بتجسده القوة الحقيقية ، وينتزعنا من صميم ذواتنا ، بمقتضى ذلك الحب الذى يجعل من الله سعادتنا الحقة . « والتجسد هو القوة التى تجتذبنا إلى المجال المغناطيسى للعالم الأزلى الأبدى ، فتسمح لنا بأن نتذوق شيئاً من عذوبة الحياة السماوية » . ويستطرد القديس

(1) M. C. D'Arcy : "The Mind and the Heart of Love.", pp. 76—77.

أوغسطين فيقول : « إنه حينما يَهَبُ الله لنا ذاته فى المسيح ، فإنه يقدم لنا فى آن واحد الموضوع الذى لابد لنا من أن نحبه ، والمحبة caritas التى سنحبه بهـا . والموضوع الذى لابد لنا من أن نحبه إنما هو الذات العلية ؛ ولـكن المحبة هى أيضاً بمثابة هذه الذات نفسها ، ما دام الله قد استقر فى أعماق قلوبنا عن طريق الروح القدس . وإذن فإن واقعة حبنا لله هى نفسها مجرد هبة من هبات الله » !

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح هـذا المفهوم المسيحى للأجابيه ، ولـكن حسبنا أن نقول إن المبدأ الذى سيطر على الضمير المسيحى هو أن « خلاص الحب » le salut de l'amour لا يأتى من قبل الإنسان ، ما دام الانسان بطبيعته شهوة ورغبة ، وإنما يجىء الخلاص من السماء : ما دام الله وحده هو الذى يستطيع أن يقلب الشهوة رأساً على عقب ، وأن يسمح لنا بالعلو على كل رغبة ، وبالتالى فإن « الخلاص » هو مجرد هبة أو منحة . وليس من شك عندنا فى أن مثل هذه النظرية إنما تقضى نهائياً على كل دور يمكن أن يضطلع به الانسان فى دراما الحب ، مادامت تجعل من المستحيل قيام أى حوار بين المخلوق والخالق ، أو بين المحبّ والمحبوب . ومعنى هذا أن نظرية نيجرن فى « الحب المسيحى » (أو الأجابيه) تستبعد نهائياً إمكانية قيام أية دورة عاطفية أو أى تجاوب وجدانى بين الانسان والله ، فلا تترك أمامنا على المسرح سوى « ألوهية متوحدة » أو « وحدة إلهية » باردة ! ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : فيمَ تنحصر الاستجابة التى نقدمها نحن لله ؟ وهل تـكون مثل هذه الاستجابة من قبيل « الايروس » أو من قبيل « الأجابيه » ؟ وهل يكون كل دور الانسان منحصراً فى تقبل النعمة ، وطاعة الله ؟ وإن صح هذا ، فهل يمكن أن يكون هذا التقبل أو هذه الطاعة من قبيل الحب ؟

. . . كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها ، إذا كان لنا أن نفهم طبيعة تلك المحبة المسيحية التى وصفها لنا نيجرن فى كتابه الضخم « الايروس والأجابيه » . ولـكننا نلاحظ منذ البداية أن مفهوم « الأجابيه » على نحو ما تصوره هذا العالم

اللاهوتى قد أدى إلى الخلط بين « الطبيعة » la nature و « النعمة » la grâce فأصبحت النعمة الإلهية هى كل شىء ، دون أن يكون للطبيعة البشرية أى دور . وآية ذلك أن نيجرن يجعل الخليقة المحبوبة من قبل الله عاجزة تماماً عن أن تبادله حباً بحب ، ما دام كل ما يملكه المخلوق بإزاء الخالق هو الطاعة والخضوع والتقبل السلبى الصرف . ومعنى هذا أنه إذا كان لله أن ينتظر شيئاً منا ، فلن يكون هذا الشىء سوى الخضوع التام أو العبودية المطلقة . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يُعد العطاء الإلهى — فى مثل هذه الحالة — إحساناً حقيقياً قد صدر عن دافع من الحب ، أو تراه مجرد إنتاج إلهى صدر عن قدرة مطلقة يتمتع بها ذلك الفنان الأعظم الذى يُخرج إلى عالم الوجود موجودات سلبية محضة ؟ ألسنا هنا بإزاء إعجاز إلهى لا شأن له بالحب ، ما دام الَخلق مجرد مظهر للقدرة الإلهية المطلقة ، دون أن تكون هناك أدنى رغبة فى إيجاد شخصيات حرة يكون وجودها ثمرة لمنحة إلهية تفيض بالمحبة والخيرية ؟

هنا يردّ نيجرن على اعتراضنا فيقول إن موقف المخلوق من الخالق ليس موقفاً سلبياً محضاً ، بل هو موقف إيجابى يتجلى فى فعل « الإيمان » . ولكننا نعرف جميعاً — ونيجرن نفسه يسلّم معنا بهذا — أن الإيمان ليس من الأجابيه فى شىء ، فإن الأجابيه حركة هابطة لا يمكن أن ترتد من جديد إلى الله ، وإلا لكانت صورة أخرى من صور الأيروس . ومع ذلك ، فإن حديث نيجرن عن «الايمان» نفسه يجعل منه مجرد منحة إلهية يجود بها الله على المختارين ، بدليل أن المحبة الالهية — فى رأيه — هى التى تولّد لدينا مثل هذا الايمان . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إن على الانسان أن يحب الله ، لا لأنه يجد فى الله إشباعاً أوفر وأكمل لحاجته ، مما يجده فى أى موضوع آخر من موضوعات الرغبة ، بل لأن حب الله « غير المسبّب » قد تسلّط عليه وغلبه على أمره ، بحيث إنه لم يعد يستطيع أن يعمل شيئاً آخر سوى أن يحب الله . » ! وهذه العبارة إن دلت على شىء ،

فإنما تدل على أن نيجرن قد تصور علاقة الله بالانسان علاقة من طرف واحد ، ما دام حبنا لله هو نفسه صورة من صور حب الله لنفسه !

والواقع أن « الحوار » ضرورى لتحقق « التبادل » فى الحب : فلا يمكن أن تقوم صلة حقيقية بين الخالق والمخلوق ، اللهم إلا إذا كان المخلوق شيئاً أكثر من مجرد انعكاس ضرورى أو صدًى آلى . ومعنى هذا أنه لا بد للخليقة ـ بدورها ـ من أن تكون قديرة على الاستجابة لله بمحض حريتها واختيارها ، بحيث تكون محبتها النزيهة المخلصة وليدة فعل إرادى يشهد بقدرتها على الاختيار والمبادأة . ومثل هذه الاستجابة الحرة إنما هى الدليل على أن المحبوب يريد أن يشارك فى كمال الحب الأسمى ، لكى يقدم له صورة مستقلة قائمة بذاتها لهذا الكمال الالهى نفسه . وإذن فإن المحبة الالهية تقهرنا وترين علينا ، ولكن لا لكى تجبرنا كما تجبر الأشياء ، بل لكى تضطرنا إلى أن نكون موجودات حرة بحق . هذا إلى أن عظمة الانسان إنما تتجلى بصفة خاصة فيما يتمتع به من مقدرة على إرضاء خالقه أو إغضابه ، ولولا ذلك لكان الحب الالهى هو الحب الأوحد الذى لا يعرف خيبة الأمل ! ولو صح أن بيت القصيد فى علاقة الله بالانسان هو الهبة الالهية ، ولو سلمنا بأن الحب الحقيقى لا بد من أن يكون مركزياً طارداً centrifuge ، ولو قلنا بأنه لا أهمية على الاطلاق لموقف المحبوب واستجابته ، لما كان على المحب سوى أن يقف موقف عدم اكتراث مطلق من الطريقة التى سيستعمل بها المحبوب حريته . وفى مثل هذه الحالة قد يكون فى استطاعة الحب الإلهى أن يصرخ فى وجه محبوبه البشرى قائلاً : « إذا كنت أحبك ، فهل هذا يعنيك ؟ » (على حد تعبير جيته)[1] ! ولكن التجربة الدينية قد أظهرتنا فى كل زمان ومكان على أن علاقة الانسان بالله قد اتسمت دائماً أبداً بطابع التبادل والتجاوب ، أو العطاء والأخذ ،

---

(1) M. Nédoncelle : " Vers une Philosophie de l'Amour.", pp. 26 –27.

فكان الايروس والاجابيه يسيران جنباً إلى جنب ، ويأخذ أحدهما بيد الآخر . وإذا كان صاحب « نشيد الأناشيد » قد قال : « إن لهيب الحب هو لهيب الله » ، فربما كان معنى هذه العبارة أن ثمة اتصالاً أو استمراراً بين نار الإيروس البشرى ولهيب الاجابيه الالهية . فليس هناك « حب » بدون حماسة « الإيروس » وسورته واشتياقه وعنفه ، ولكن ليس هناك « حب » أيضا بدون إيثار « الاجابيه » وتضحيتها وحنانها وعطفها . ولعل هذا هو السبب فى ذلك الحلم الذى طالما راود بعض جماعات المتصوفين ، حينما كانوا يتمنون امتزاج الشوق الحسى بالتجرد الصوفى فى تجربة واحدة بحيث يتمكن الواحد منهم من أن يلامس الله عن طريق الحواس ذاتها ! ولكن هناك صوفيين آخرين قد فطنوا إلى استحالة هذه التجربة ، فكان حلمهم الأكبر هو أن يصلوا إلى تلك الحالات الروحية السامية التى تقترن فيها السعادة القصوى الفائقة للعقل بضرب من التضحية المطلقة بالذات .

ومهما يكن من شىء ، فقد أرادت المسيحية أن تقدم لنا صورة جديدة للحب تختلف اختلافاً جذرياً عن صورة « الايروس » اليونانى بما فيه من أنانية ، وتمركز ذاتى ، ورغبة جامحة ، وميل إلى التملك . . . الخ . وحينما وصف الكتاب المقدس الله بأنه « محبة » Agapé ، فإنه لم يكن يعنى بذلك أن الله يحب البشر فحسب ، بل كان يعنى أيضاً أن ماهية الله بأكملها منحصرة فى فعل الحب . فليس الله مجرد « إله » للحب (كما هو الحال بالنسبة إلى الإيروس) ، وإنما هو ذلك المطلق الذى تنحصر كل فاعليته فى فيض مستمر من الخيرية . وليس « المطلق » جوهراً ، أو شيئاً ، أو حالة ، بل هو بأكمله خيرية محبةٍ ، وعلاقة حية بالآخر ، وانتشار مستمر للقيم . ويستوى فى هذا الصدد أن يقال إن المطلق هو « اللطف » (أى النعمة) أو أن يقال إنه « الخلق » (أى الإبداع) ، فإن المعنى واحد . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع جانكلفتش « إن المحبة هى التى تضفى على الطيبة

طيبتها ، وهى التى تخلع على الإرادة الخيرة خيريتها ، ومن ثم فإن النية الطاهرة هى فى صميمها نية حب »[1] .

وأخيراً لابد لنا من أن نتذكر أن الاجابيه المسيحية لا تعنى الاستغراق فى الله ، أو الاقتصار على محبة الله ، بل هى تعنى أيضاً حب القريب ، والإحسان إلى إخوتنا فى الإنسانية . ولعل هذا ما عبَّر عنه يوحنا الرسول حينما كتب يقول : « إن قال أحد إنى أحب الله ، وأبغض أخاه ، فهو كاذب : لأن من لا يحب أخاه الذى أبصره ، كيف يقدر أن يحب الله الذى لم يبصره ؟ وإذن فإن الوصية المقدمة لنا هى أن من يحب الله يحب أخاه أيضاً » . (رسالة يوحنا الأولى : ٤ : ٢٠—٢١) . وهكذا نعود فنؤكد أن الله لا يريد منا مناجيات صوفية حارة نوجهها إليه ، أو عبادات روحية شاقة نجتر فيها اسمه ، وإنما هو يريد منا أولاً وبالذات أن نكون من إخوتنا فى الإنسانية بمثابة « أجابيه » عاملة تأسو جراحهم ، وتمسح دموعهم ، وتأخذ بأيديهم . وربما كان الفارق الأساسى بين الايروس والاجابيه أن الأول منهما مشغول عن الآخرين بذاته ، فهو يفكر فى خلاصه ، ويعمل جاهداً فى سبيل تحقيق سعادته ، فى حين أن الثانى منهما « لا يطلب ما لنفسه » ، ولا يملأ رأسه بضرب من الحساب النفعى ، بل هو يقول مع القديس بولس : « إننى كنت أود أن أكون أنا نفسى محروماً من المسيح ، من أجل اخوتى أنسبائى فى الجسد » ! أليست هذه ذروة الحب ، أن يتمنى المرء أن يكون محروماً من الحب الإلهى فى سبيل إخوته فى الإنسانية ؟ أليس أوج التضحية أن يرتضى المرء عن طيب خاطر أقسى ضروب العذاب الأبدى فى سبيل خلاص الآخرين ؟ . . . ولكن ، فليطمئن القديس بولس : إذ ما كان للحب الإلهى أن يقبل مثل هذه التضحية ، وهو الذى لا يريد قط أن يهلك واحد من أبنائه[2] !

(1) V. Jankélévitch : “ Traité des Vertus ”, Bordas, 1949, p. 441—442.

(2) Jankélévitch : “ Traité des Vertus ”, Paris Bordas, 1949, p. 460.

أما أولئك المتصوفون الذين يظنون أن حب الإنسان لله يكون على حساب حبه لأخيه الإنسان ، فأقل ما يمكن أن يقال عنهم هو أنهم يهذون بما لا يعلمون ، ويجدفون على الحب الإلهي من حيث يقصدون تعظيمه وإجلاله . وكم كانت القديسة تريزا (مثلاً) قاسية في حكمها على الروابط العائلية ، فإن هذه القديسة العظيمة التي سطرت كلاماً رائعاً في الحديث عن الحب الإلهي ، نراها تكتب عن حب الراهبات الكرمليات لذويهن أسطراً مليئة بالكراهية والعواطف اللاإنسانية[1] ! ولسنا ندري كيف اجتمع لهؤلاء القديسين هذا الحب العارم لله مع تلك الكراهية العنيفة للناس ، اللهم إلا أن يكون الأمر قد اختلط عليهم ، فوقع في ظنهم أن الحب لا يكون إلا لله ، ما دام الله هو وحده « فكرة الخير » . ولكننا نعود فنؤكد مرة أخرى أنه إذا أريد لحب الله ألا يكون مجرد انشغال عابث ، أو سخاء خلو من كل معنى ، فلابد لنا من أن نتصور الله ، لا على أنه شيء جوهري ، أو مفهوم صوري ، بل على أنه ينبوع المحبة ، كما قال القديس يوحنا . فليس الله أقنوماً مجرداً ، أو مقولة محددة ، أو « جنساً ساكناً » Genre statique ، بل هو الخيرية بعينها ، أو هو الفاعلية المطلقة التي تفيض محبة . وهكذا نخلص إلى القول بأن الاجابيه الحقيقية إنما هي التي تهبط إلى دنيا الناس ، لكي تعمل مع الله وبالله ، دون أن تقتصر على ترديد كلمة « الحب » ، واثقة دائماً من أن خير وسيلة لحب الله ، هي المشاركة الفعالة في تحقيق « خلاص » مخلوقات الله[2] !

ولو أننا هبطنا إلى دنيا « العلاقات الإنسانية » ، لوجدنا أن قصة الصراع بين « الإيروس » و « الاجابيه » لا تستوعب كل دراما الحب ، فإن هناك إلى جانب هذين النمطين المختلفين من الحب نمطاً ثالثاً لم يكن مجهولاً لدى اليونانيين

(1) Sainte Thérèse : " Le Chemin de la Perfection ", Ch. 10.

(2) Martin Buber : "Je et Tu", Aubier, 1938, pp. 139—140.

أنفسهم ، فضلًا عن أنه قد عرف في كل من العهد القديم والعهد الجديد ، ألا وهو نمط الـ « فيليا » Philia (أو الصداقة) الذى أسهب أرسطو فى الحديث عنه . وربما كان الفارق الأساسى بين هذا النمط الثالث من الحب ، وبين النمطين السابقين ، هو أنه علاقة تبادلية تقوم على التكافؤ أو المساواة ، فهو أوضح صورة من صور « العلاقات الشخصية » ، وبالتالى فإنه يمثل حباً إنسانياً صرفاً يستند إلى تلاقى شخصين حرين . وسنحاول فيما يلى أن نتعرض لدراسة هذا النمط الثالث من أنماط الحب ، ابتداء من فكرة أرسطو فى الصداقة على نحو ما عرضها فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، حتى أحدث التغيرات التى أدخلت على مفهوم «الصداقة» فى العصور الحديثة ، دون إغفال لآراء الفلاسفة الذين أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة .

الفصل التاسع

فيليا (أو الصداقة)

قد يعجب القارىء — لأول وهلة — حينما يرانا ندخل « الصداقة » فى عداد أنماط الحب ، فإن الرأى العام قد اعتاد أن ينظر إلى « الصداقة » على أنها مجرد مؤاخاة بالمودة ، أو مجرد « ألفة تحدث بخلوص المصافاة » . فليس فى « الصداقة » — فيما يرى الناس — ما يرقى إلى مستوى « الحب » ، وإنما هى صورة من صور « التآلف » أو « المودة » أو « التجانس » . ولكننا لو سلّمنا بأن الحب « علاقة شخصية تقوم على التبادل بين الأنا والأنت » ، فلن نجد مانعاً من إدخال الصداقة فى عداد أنماط الحب ، خصوصاً وأن لهذه الكلمة — فى التراث اليونانى — صلة وثيقة بالحب ، كما يظهر من حديث أفلاطون عن الـ « فيليا » Philia فى محاورته « ليسيس » Lysis . فنحن نجد أفلاطون فى هذه المحاورة يوسع من معنى «الصداقة» ، فلا يجعلها مجرد تجانس بين أشباه ، أو تجاذب بين أضداد ، بل يربطها بالمحبوب الأسمى الذى تنبع منه كل صلة بين الناس ، ألا وهو « الخير » الذى يجمع بينهم ويضم شملهم . فالصداقة — فى رأيه — رابطة خلقية ، أو علاقة روحية ، تجمع بين المواطنين الأخيار فى حب واحد ، فتؤلّف بين قلوبهم ، وتكوّن منهم مجتمعاً سليما متماسكا . ولهذا يؤكد أفلاطون قيمة « الصداقة » فى بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد « لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع الجديد . »[1]

---

(١) د . أحمد فؤاد الاهوانى : « أفلاطون » مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، ص ٥٤ — ٥٥ .

أما عند أرسطو ، فإننا سنلتقي — لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى — بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى « الصداقة » ، وحصر أنواعها ، وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة . . . إلخ . وقد تحدث أرسطو عن الـ « فيليا » في الكتابين الثامن والتاسع من مؤلفه المعروف « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، فقدم لنا دراسة مفصلة للصداقة ستتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب . والذى يعنينا من هذه الدراسة أنها تبدأ باستعراض شتى الآراء التى قيلت فى الصداقة : فمن قائل إنها تماثل فى الأخلاق ، يعبر عن المثل القائل بأن « الطيور على أشكالها تقع » ، إلى قائل بأنها تجاذب بين أضداد يقوم على الاختلاف والتغاير ، كما ينجذب السالب إلى الموجب . . . إلخ . والرأى الأول يمثله أنباذوقليس الذى كان يقول « إن الشبيه ينجذب إلى الشبيه » ، فى حين أن الرأى الثانى يمثله هرقليطس الذى كان يقول « إن الضد ينجذب إلى ضده . » . ويعلق أرسطو على هذه الآراء بقوله إن «التجاذب بين الأشياء » لا يدخل فى موضوعنا ، فإننا نريد أن ندرس «الصداقة» باعتبارها « علاقة إنسانية » أو «عاطفة روحية» ، دون أن نتوقف عند المسائل الفيزيقية أو الطبيعية . وأول سؤال يتبادر إلى أذهاننا فى هذا الصدد هو السؤال التالى : « هل تنشأ الصداقة بين الجميع دون تمييز ، أم هل يستحيل على الأشرار أن يكونوا أصدقاء ؟ » ويترتب على هذا السؤال سؤال آخر : « هل هناك نوع واحد من الصداقة ، أم هناك أنواع متعددة منها ؟[1] » .

وهنا يقرر أرسطو أنه لما كانت الصداقة عاطفة أو تأثراً وجدانياً Affection ولما كان لكل تأثر وجدانى موضوع ينصب عليه أو يدور حوله ، فلا بد من أن يكون للصداقة موضوع أو موضوعات تتعلق بها . وتبعاً لذلك فإن أرسطو يقسم عاطفة الصداقة إلى أنواع ثلاثة بحسب اختلاف موضوعها ، فيقول إن هناك صداقة

(1) "The Ethics of Aristotle", Translated by D. P. Chase, London, Everyman's Library. 1942, Book VIII, 1155 a, 1155 b, p. 183.

تقوم على المنفعة أو الفائدة ، وصداقة تقوم على اللذة أو المتعة ، وأخيراً صداقة تقوم على الخير أو الفضيلة . والنوع الأول من هذه الأنواع الثلاثة هو ذلك الذى يتعلق فيه الصديق بصديقه لفائدة يرجوها منه ، أو كسب يعود عليه من ورائه ، وبالتالى فإن مثل هذه الصداقة تزول بزوال الباعث عليها ، أو تسقط بسقوط الدافع إليها . وأما النوع الثانى فهو لايكاد يختلف عن النوع الأول ، اللهم إلا من حيث أن الدافع إليه هو اللذة أو المتعة ، لا المنفعة أو الفائدة . وهنا يكون تعلق الصديق بصديقه مرتبطاً بأحاسيس السرور أو اللذة التى يسببها له وجوده إلى جواره ، فإذا ما زالت هذه اللذة أو ذلك السرور زال معها كل أثر من آثار المحبة أو الصداقة . ولا شك أن الصديق — فى هذين النوعين من الصداقة — لا يحب لذاته ، بل لما يقترن به من فائدة ، أو ما يجىء معه من لذة . ولما كان من طبيعة « المنفعة » انها متقلبة متحولة ، فإن الصداقة القائمة عليها لا يمكن أن تكون ثابتة مستديمة . وأما صداقة « اللذة » فإنها صداقة أنانية هوائية ، خصوصاً وأنها لا تنشأ فى العادة إلا بين الشباب الطائش المتهور ، ومن ثم فإنها سريعة التحول سهلة الانقلاب . وحسبنا — فيما يقول أرسطو — أن نلقى نظرة على ما يسميه الشباب باسم « الحب » لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء اندفاع عاطفى يستند إلى الرغبة فى التمتع والبحث عن الملذات ، دون أن تكون له أية صبغة دائمة أو أى مظهر من مظاهر الاستقرار . وهذا هو السبب فى أن جنون الحب عند الشباب يمضى فى العادة من موضوع إلى موضوع ، دون أن يتوقف عند شخص بعينه يكون هو وحده محور الصداقة وموضوع الحب .

أما الصداقة الحقيقية التى تتصف بطابع الدوام والاستقرار ، فهى تلك التى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأنهم جميعاً ينشدون موضوعاً واحداً بعينه ، ألا وهو « الخير » . وهنا لايريد الصديق لصديقه إلا الخير ، فلا تكون صداقة الواحد منهما للآخر ناتجة عن أسباب أو بواعث ، بل تكون موجهة نحو الصديق

نفسه لذاته . ولابد لمثل هذه الصداقة (التى تقوم على « الخير ») من أن تكون ثابتة أو دائمة ، لأن « الخيرية » — فى رأى أرسطو — تنطوى فى ذاتها على مبدأ استقرار أو دوام . حقاً إن صداقة الأخيار من الناس تحقق المنفعة المشتركة والمتعة المتبادلة ، ولكن من المؤكد أن الأصل فى صداقتهم ليس هو المنفعة أو اللذة ، بل هو حب الخير نفسه . ولما كان الأخيار قلة نادرة ، فإن الصداقة الحقيقية قلما تتوافر بين الناس ، اللهم إلا إذا اجتمع لشخصين من الثقة المتبادلة ما يجعل كل واحد منهما يطمئن إلى « خيرية » الآخر . ولا يمكن أن تنشأ بين شخصين مثل هذه الثقة المتبادلة ، اللهم إلا إذا عرف كل منهما الآخر معرفة حقة ، عن طريق الحياة المشتركة ، والصلات الشخصية العميقة . فلا صداقة إلا إذا كان هناك ضرب من المشاركة المستمرة ، أو « المعيّة » الوجودية ، بحيث يحيا الصديق مع صديقه ويقضى معه معظم أوقاته ، وينعم بمرافقته ، ويسعد بالبقاء إلى جواره . وليس يكفى أن يأنس الصديق لصديقه ، أو أن يرتاح إليه ، بل لابد له أيضاً من أن يتألم لألمه ، ويفرح لفرحه ، بحيث يكون لديهما من الخبرات المشتركة ما يوثق العلاقة بينهما ، وما يجعل من صداقتهما شيئاً أكثر من مجرد التآلف أو المودة[1] .

صحيحٌ أنَّ مثل هذه الصداقة قد تبدو مثلاً أعلى صعب التحقيق ، ولكن من المؤكد أن أعلى صورة من صور الصداقة إنما هى تلك التى تنشأ فى جو من الحياة المشتركة ، والتبادل الصحيح ، والتجاوب العميق . و « المساواة » هى الرابطة القوية التى تجمع بين الأصدقاء ، فإنه لا يمكن أن تقوم صداقة حقيقية إلا على أساس من التكافؤ النفسى . صحيح أن « الصداقة » قد تنشأ بين أعلى وأدنى ، أو بين حاكم ومحكوم ، أو بين كهل وشاب ، أو بين أب وابن ، أو بين وج وز. حة ، أو بين غنى وفقير ، ولكن من الواضح أن كل تفاوت كبير بين الأصدقاء ، سواء أكان ذلك من حيث درجة الخيرية أو المعرفة أو الغنى أو القوة أو ما إلى ذلك ،

---

(1) Aristotle : «The Nicomachean Ethics », Book VIII, 1157, a & b (Ever man's Librar . 1942, pp. 186–190.)

لابد من أن يتسبب فى صعوبة استمرار هذه العلاقة . ولعل هذا هو السبب فى أن الآلهة والملوك هم فوق مستوى الصداقة : فإن علو مكانتهم يحول بينهم وبين القدرة على الاحتفاظ بالأصدقاء ! هذا إلى أن الصداقة الكاملة التى تقوم على المساواة المطلقة هى فى العادة من الصعوبة بحيث إنه قلما يستطيع المرء أن يصادق فى وقت واحد أكثر من شخص واحد . وكما أن المرء لا يستطيع فى وقت واحد أن يعشق أكثر من شخص واحد ، فكذلك يستحيل علينا فى وقت واحد أن نصادق عدداً كبيراً من الناس . وقد يستطيع الأشخاص المتمتعون بالسلطة ، أو أرباب الحول والقوة أن يجمّعوا حولهم عدداً كبيراً من الأصدقاء ، ولكنهم لن يستطيعوا أن يجمعوا فى أشخاص هؤلاء الأصدقاء بين صفات الفائدة والمتعة والفضيلة ، بل هم سيجدون أنفسهم مضطرين إلى البحث عن كل صفة على حدة فى كل طائفة منهم على حدة . وهذا هو السبب فى احتياج ذوى السلطة إلى طوائف متعددة من الأصدقاء !

فإذا ما انتقلنا الآن إلى تحديد مفهوم « الصداقة » على وجه الدقة ، وجدنا أرسطو يربط حب الآخرين بحب الذات ، فيقرر أن الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً ، لأن ذلك الذى لا يعرف كيف يصادق نفسه ، هو بالأحرى عاجز عن أن يصادق الآخرين . وعلى حين أن الشرير لا يجد فى نفسه أى شىء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة ، نجد أن الرجل الخيّر أو البار هو ذلك الذى تدرّب على حب ذاته ، فاستطاع أن يعرف كيف يحب الآخرين ! ومعنى هذا أن علاقات الإنسان بذاته هى التى تحدد نوع علاقاته بالآخرين . وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله : « إن صلات الصداقة التى تنشأ بين المرء وأقرانه ، والعلامات التى تتحدد عن طريقها هذه الصداقة ، إنما هى قد صدرت — فيما يبدو — عن العلاقات التى كانت قائمة بين المرء وذاته . »[1] . وقد اعتاد الناس أن يعرّفوا « الصديق »

(1) Aristotle : «The Nicomachean Ethics.», IX., 1166 (a).

بأنه « ذلك الشخص الذى يريد الخير ويعمله (أو على الأقل ما يظن أنه الخير) لصالح صديقه » . وهناك تعريف آخر يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذى يريد لصاحبه أن يوجد ويحيا لذاته » (وهذا هو شعور الأمهات نحو أبنائهن) . وثمة تعريف ثالث يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذى يحيا مع شخص آخر ، ويختار نفس الموضوعات التى يختارها هذا الشخص » . وأخيراً يعرّف البعض الصديق فيقول : « إنه الرجل الذى يتعاطف مع صاحبه ، فيشاركه آلامه وأفراحه » (ومثل هذا التعريف يصدق بصفة خاصة على الأمهات) . ولو أننا نظرنا الآن إلى كل هذه التعريفات ، لوجدنا أنها تصْدق — فيما يقول أرسطو — على علاقة الخيّر بذاته : لأن الانسان يريد الخير لذاته ، وهو يعمله لصالح أفضل جزء فيه ، ألا وهو الجانب العقلى ، فضلاً عن أنه يريد لجانب الفضيلة الموجود فى نفسه أن يحيا ويزدهر . وإذا كان الإنسان الخيّر هو ذلك الذى يريد الخير لنفسه ، فإن الإنسان الخيّر أيضاً هو ذلك الذى يؤمن بأن الوجود خير ، وإلا لما استمسك بذاته ، ولما وقف على نفسه كل هذا الحب !

أما إذا نظرنا إلى الرجل الشرير ، فإننا سنرى أنه يحاول دائماً أن يهرب من نفسه ، وأنه عاجز تماماً عن الاختلاء بذاته ، ومن ثم فإنه ينشد الآخرين لتمضية أوقاته معهم ، والعمل على تناسى ما لديه من ذكريات أليمة . حقاً إن الرجل الشرير قد يعرف ما هو الخير ، ولكن نظراً لعجزه عن ضبط نفسه ، فإنه قد يندفع نحو اختيار بعض الموضوعات اللاذة (مع علمه بأنها لن تكون فى خاتمة المطاف سوى موضوعات مؤذية) ، مفضلاً إياها على تلك الموضوعات التى يعلم فى قرارة نفسه أنها خيّرة أو طيّبة . وسواء أكان هذا السلوك ناتجاً عن الجبن أم عن التكاسل ، فإنه لابد من أن يولد فى النفس ضرباً من الكراهية للنفس ، حتى أن بعض الضعفاء من الأشرار قد يفكرون فى الانتحار أو التخلص من الحياة . هذا إلى أن الشرير كثيراً ما يكون ضحيَّة لضرب من التمزق الداخلى أو الانقسام الذاتى : إذ يكون

فى ذاته جانب يفرح ، وآخر يتألم ، فيجد نفسه متأرجحاً بين قوتين : واحدة منهما تجذبه نحو اليمين ، والأخرى تدفعه بعنف نحو اليسار ، دون أن يكون فى وسعه امتلاك زمام نفسه أو التحكم فى أهوائه وشهواته . وهذا هو السبب فى أن الشرير قد يجد لذة فى ارتكاب الكثير من الآثام ، لكى لا يلبث أن يقع صريعاً لشعور حاد بالندم ، يجعله يتمنى لو أنه لم يستمتع بكل تلك الشرور التى طالما استعذب ارتكابها ! ومن هنا فإن الشرير قلما ينعم بصحبة ذاته : لأن اختلاءه بنفسه لا بد من أن يقترن بمشاعر الألم ، والندم ، وتأنيب الضمير . وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله : « إن الرجل الشرير هو فى وضع لا يسمح له بأن يكون صديقاً لأحد ، حتى ولا لنفسه ، إذ هو لا يجد فى ذاته أى شىء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة [1] » .

وهنا يعود أرسطو إلى دراسة « حب الذات » ، فيتساءل عما إذا كان من حق المرء أن يحب ذاته أكثر من أى شخص آخر ، أوْ ما إذا كان حب الذات صورة من صور الأنانية ، التى لا يحق للرجل الفاضل أن يستسلم لها . ويبدأ أرسطو إجابته على هذا السؤال بالإشارة إلى الرأى الذائع بين الناس ، فيقول إننا درجنا على اعتبار « حب الذات » صورة من صور الأنانية ، بدليل أننا نحتقر أولئك الذين يعملون من أجل ذواتهم ، ونسميهم باسم « عباد الذات » أو « محبى الذات » ، فى حين أننا نعلى من شأن أولئك الأخيار الذين يعملون من أجل أصدقائهم ، دون اهتمام بمصالحهم الخاصة ، أو دون مراعاة لعواطفهم الذاتية . ولكن الناس حين ينتقصون من قيمة « حب الذات » ، فإنهم لا يفكرون إلا فى أولئك الأشخاص الذين يريدون لأنفسهم أكبر قسط من الغنى ، والأمجاد ، والملذات الجسمية . ولما كان السواد الأعظم من الناس إنما ينشد إشباع شهواته وإرضاء ملذاته ، أعنى أنه يعمل فى سبيل تحقيق سعادة الجانب اللاعقلى من طبيعته البشرية ، فليس بدعاً أن

(1) Aristotle : "Nicomachean Ethics" (English Translation by D. P. Chace), 1166 b, Everyman's Library, 1942, p. 218.

يكون « حب الذات » بهذا المعنى موضع احتقار وازدراء من جانب الرأى العام . ولكن ، هب أننا بإزاء رجل يشغل نفسه دائماً بإتيان أفعال العدالة وضبط النفس والشهامة والنبل والفضيلة ، فهل يكون اهتمام هذا الرجل بتدريب نفسه على اتيان أمثال هذه الأفعال ، ضرباً من « حب الذات » ؟ لا شك أن الجمهور قد لا يكون على استعداد لأن يطلق على هذا الرجل اسم « محب الذات » ، ولكن من المؤكد أن الإنسان الذى يشبع فى نفسه ذلك الجانب العقلى ، والذى يقدم دائماً على أنبل الأشياء وأكثرها خيرية ، إنما هو فى الحقيقة أكثر الناس حباً لذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن خير ما فى طبيعته ، ألا وهو المبدأ العقلى .

والحق أنه لما كان المبدأ العقلى يمثل خير ما فينا ، فإن الرجل الخيّر حين يحب نفسه إنما يحب ما يقضى به العقل . ومعنى هذا أن « حب الذات » فى نظر أرسطو لا يعبر عن أية صورة من صور الأنانية ، بل هو يعبر عن خضوع الإنسان لعقله ، وضبطه لنفسه ، وتحكمه فى أهوائه وشهواته . ولهذا فإن محبة النفس — بهذا المعنى — تدفع بصاحبها إلى إتيان أفعال النبل والشرف ، فضلاً عن أنها تنمّى فى نفسه حب الخير والفضيلة . والرجل الخيّر حين يحب نفسه ، فإنه عندئذ لابد من أن يحسن إلى نفسه وإلى الآخرين ، وبالتالى فإنه آتٍ لا محالة أفعال النبل والشهامة . وليس يكفى أن نقول إن الرجل الخيّر يعمل دائماً بوحى من العقل ، وإنما لابد من أن نضيف إلى ذلك أنه يضحّى بنفسه فى سبيل الغير . وما دام « الصديق — كما قال أرسطو — إنساناً هو أنت إلا أنه غيرك » ، فليس بدعاً أن يكون حبك له بمثابة حبك لنفسك ؛ وحب النفس كما رأينا هو سمة من سمات الرجل الخيّر الذى يستجيب لنداء العقل .

وثمة مشكلة أخرى يعنى أرسطو أيضاً بإثارتها ، فنراه يتساءل عما إذا كان الرجل السعيد فى حاجة إلى أصدقاء ، أو ما إذا كانت السعادة حالة « مستكفية » بذاتها ، فهى ليست فى حاجة إلى الصداقة ، ما دامت تتمتع بسائر الخيرات . وهنا

يذهب البعض إن أن الرجل الفارق فى سعادته إنما هو إنسان قد اكتملت له كل أسباب الخير ، فهو موجود حر مستقل لم تعد به حاجة إلى أية « ذات أخرى » يمكن أن توفر له ما لم يستطع هو الحصول عليه بنفسه . ولهذا فقد قال الشاعر إنه « إذا جاد علينا القدر بكل ما هو خير ، فما حاجتنا بعد إلى أصدقاء ؟ » . ولكن هناك رأياً آخر يذهب أصحابه إلى أنه إذا كان الرجل السعيد هو ذلك الذى يتمتع بسائر الخيرات ، فلابد من أن يكون له أصدقاء ، لأن الأصدقاء هم من أعظم النعم التى يمكن أن يتمتع بها الإنسان فى هذه الحياة الدنيا . هذا إلى أن من طبيعة الرجل الخيّر أنه فى حاجة دائماً إلى أن يمنح ، فلابد له إذن من موضوعات يوجه إليها إحسانه ، ويسبغ عليها نعمه . ولما كان الرجل الخيّر يفضل العطاء على الأخذ ، فإنه لابد له من أصدقاء يفيض عليهم ويسعد بإسداء يد المعونة إليهم . وفضلاً عن ذلك ، فإننا لا يمكن أن نتصور رجلاً سعيداً يحيا فى وحدة تامة ، أو عزلة مطلقة ، لأن الانسان حيوان اجتماعى ، فهو مجبول بطبيعته للحياة المشتركة والصلات الاجتماعية . ولكن الرجل السعيد يؤثر بطبيعة الحال صحبة الأصدقاء ورجال الخير ، على صحبة الغرباء والعامة من الناس . ويربط أرسطو مفهوم « السعادة » بمفهوم « العمل » أو « الفعل » ، فيقرر أن الرجل السعيد يجد لذة كبرى فى أن يعمل ، وأن يرى الآخرين من حوله يعملون . وهو حين يحيط نفسه بجماعة من الأخيار الذين يأتون من الأفعال أنبلها وأشرفها ، فإنه يشعر عندئذ بسعادة مضاعفة ، إذ يتأمل تلك الأفعال الخيّرة التى تُدخل على قلبه السرور ، وتزيد من حدة شعوره بالحياة . وكما أن الموسيقار يجد متعة لا تدانيها أية متعة أخرى فى الاستماع إلى الأنغام العذبة والاستمتاع بالألحان المتناسقة ، فإن الرجل الخيّر أيضاً يجد لذة كبرى فى مشاهدة الأفعال النبيلة وتأمُّل التصرفات النابعة عن الفضيلة . وعلاوة على ذلك ، فإن الاختلاط بالأخيار من شأنه أن ينمّى فى النفس حب الفضيلة ، كما أن من شأن الصحبة الطيبة أن تشجع على ممارسة الفضيلة . . . وهكذا نرى أن

الرجل الخيّر لا بد من أن يجد فى نفسه حاجة إلى الاجتماع بالأخيار من الأصدقاء ، ما دام من طبيعة الخيّر أن يسعد بصحبة الأخيار[1] .

ويمضى أرسطو إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أن واقعة الحياة نفسها طيّبة وسارة فى ذاتها : لأن احساس الإنسان بأنه يرى ، ويسمع ، ويعمل ، ويفكر ، ويدرك ، ويعقل ، ويوجد ، هو فى حد ذاته إحساس ملائم . ومعنى هذا أن الوجود بطبيعته خير ، وأن إحساسنا بالوجود هو فى حدّ ذاته إحساس سار . ولكن لما كان « الصديق » هو بمثابة اسم نطلقه على « الذات الأخرى » فإن من الطبيعى للمرء أن يجد لذة كبرى فى الإحساس بوجود تلك الذات الثانية . وكلما زاد شعور الإنسان بوجود صديقه زاد بالتالى إحساسه بالسعادة . ولا يمكن أن يتوافر لدى المرء مثل هذا الشعور بوجود « الآخر » ، اللهم إلا إذا عاش معه ، وشاركه أقواله وأفكاره . وعلى حين أن المشاركة بالنسبة إلى الحيوان إنما تعنى المشاركة فى الطعام ، نجد أن المشاركة لدى الإنسان تمتد إلى الخبرات العقلية والوجدانية التى يعانيها المرء مع أخيه الإنسان . وحينما يتراءى « الوجود » فى عينى الرجل الرافل فى السعادة بصورة شىء جدير بالاختيار نظراً لما ينطوى عليه من متعة وخيرية ، فإنه لا بد من أن يرى فى « وجود » صديقه أيضاً شيئاً ملائماً ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن « الصداقة » شىء جدير بالاختيار . . . ومن هنا ، فإن أرسطو يؤكد أن « الرجل السعيد » لا يمكن بحال من الأحوال أن يستغنى عن الأصدقاء .

والسؤال الأخير الذى يطرحه أرسطو هو : هل يحسن بالمرء أن يكوّن لنفسه صداقات عديدة ، أم الأفضل له أن يصطفى لنفسه صديقاً واحداً ؟ وردّ أرسطو على هذا التساؤل إنه ليست العبرة بعدد الأصدقاء ، بل العبرة بنوعهم . ولما كانت الصداقة تستلزم تمازج النفوس ، وسقوط كل حاجز بينها ، فقد يكون من العسير

---

(1) Aristotle : «The Nicomachean Fthics.», IX., 1170 (a) .

على الإنسان أن يصادق عدداً كبيراً من الناس فى وقت واحد . ولا غرو ، فإن الصداقة الحقة تقتضى « ممازجة النفوس وإن تميزت ذواتها ، ومخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها ، وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها ، ولا الوقوف عند نهايتها » هذا إلى أن مصادقة الإنسان لعدد كبير من الأشخاص ، تستلزم حتماً أن يكون هؤلاء الأشخاص أصدقاء فيما بينهم ، ومثل هذا الشرط قد يكون صعب التحقق . وحتى لو افترضنا أن الإنسان قد نجح فى مصادقة عدد كبير من الناس ، فقد يتعذر عليه أن يتعاطف معهم جميعاً فى وقت واحد ، بحيث يشارك الواحد منهم آلامه ، ويشارك الآخر أفراحه ! وكما أن العاشق لا يستطيع أن يحب فى وقت واحد عدداً كبيراً من الموضوعات ، لأن الحب بطبيعته انفعال عنيف لا بد من أن ينصب على موضوع واحد بعينه ، فكذلك يندر أن يتمكن الصديق من الوفاء لعدة أصدقاء فى وقت واحد . حقاً إن الإنسان قد يستطيع أن يصافى عدداً غير قليل من الإخوان ، أو أن يتجانس مع طائفة محدودة من الخلان ، ولكنه قلما ينجح فى محبة أكثر من صديق واحد . ولهذا يقرر أرسطو بصريح العبارة أن الصداقة الحقة لا تقوم إلا بين شخصين . وأما حين يكون للمرء أصدقاء عديدون يفاتحهم بأسراره ، ويصارحهم بآلامه وآماله ، فهناك تستحيل الصداقة إلى ضرب من المودة ، ويتحول عش الحب الصغير إلى مجتمع عام واسع النطاق . وما دامت الصداقة لا تقوم على المجاملة أو الملاطفة ، بل تقوم على التبادل والتجاوب ، وتستند إلى الفضيلة أو الخير ، فلن يكون فى وسع المرء أن يجد أخياراً كثيرين ، أو فضلاء عديدين ، يبادلهم حباً بحب ، وإعجاباً بإعجاب .

أما إذا تساءلنا عما إذا كانت الحاجة إلى الأصدقاء أشد فى السراء أم فى الضراء ، كان الجواب أن الحاجة اليهم قائمة فى الحالتين معاً : لأن الإنسان المأزوم فى حاجة إلى يد المعونة ، ولكن الإنسان الناجح فى حاجة أيضا إلى من يقاسمه أفراحه ، ويشاركه نجاحه . حقاً إن الحاجة إلى الأصدقاء تزداد فى وقت الشدة ، ولكن

من الصعوبة بمكان أيضاً أن يجد المرء صديقاً يفرح بالفعل لفرحه ! ومهما يكن من شيء ، فإن مجرد وجود الأصدقاء إلى جانب المرء فى لحظات الشدة هو فى حد ذاته فعل سارّ : لأن تعاطفهم معه كفيل بأن يدخل إلى قلبه الشعور بالراحة والاطمئنان . ولما كان الصديق الحقيقى هو فى العادة أعرف الناس بمزاج صاحبه ، فإنه أقدر بطبيعة الحال على مواساته إبان الشدة ، لأنه أدرى الناس بما قد يسبب له الأسى ، وما قد يدخل على قلبه السرور . ولكن ، لما كان من شأن المحن التى يستهدف لها المرء أن تسبب الأحزان لصديقه ، فإن الرجل الخيّر قد يؤثر تجنب أصدقائه فى وقت الشدة ، حتى لا يكون سبباً فى إيلامهم . وإذا كان من طبيعة النساء أن ينشدن فى أوقات الأزمات صديقات لهن يتعاطفن معهن ، فيبكين ويولولن جميعاً معاً ، فإن من طبيعة الرجال أنهم يرفضون إشراك أصدقائهم فى آلامهم ، حتى لا يكدّروا عليهم صفو حياتهم ، ولا يتسببوا فى ادخال الحزن على قلوبهم . والرأى عند أرسطو أنه يحسن بالمرء عند الشدة أن يصطنع أخلاق الرجال ، فلا يهيب بأصدقائه لكى يندبوا معه حظه العاثر ، بل يجنبهم أمثال هذه اللحظات الأليمة ، ويقيهم شر الاكتئاب والتألم والضيق النفسى . وكأن لسان حال الرجل الشقى يقول : « إذا كان القدر قد أراد لى الشقاء ، فلا داعى لأن أزيد من عدد الأشقياء فى العالم » ! ولكن هذا لا يمنع الرجل الخيّر من أن يمضى — من تلقاء نفسه — إلى صديقه المأزوم أو المنكوب أو الشقى ، لكى يمد إليه يد المعونة ، ويواسيه فى آلامه وأحزانه ، واثقاً دائماً من أن الحزن المتقاسم يصبح نصف حزن ، كما أن الفرح المتقاسم يصبح فرحاً مضاعفاً !

ويخلص أرسطو من هذا كلّه إلى القول بأن الصداقة خير ثمين لا يعوَّض : فإن وجود الأصدقاء إلى جوار المرء — فى شتى الظروف — هو فى حد ذاته نعمة كبرى . وما دامت الصداقة إنما تعنى المشاركة والتبادل والتجاوب المستمر ، فإن من المؤكد أن « وجود » المرء يتضاعف بوجود الصديق . وأيًّا ما كان معنى

« الوجود » بالنسبة إلى كل فرد منا ، وأياً ما كانت الغاية التي من أجلها يتمسك بالحياة ، فإن من الواضح أن « الوجود مع الآخر » يضاعف من لذة الحياة ، ويزيد من تمسك المرء بوجوده . ولهذا فإن الناس يميلون إلى تعاطي الشراب معاً ، أو الذهاب إلى الصيد بصحبة أصدقائهم ، أو الإقبال على التمرينات أو الألعاب الرياضية مع رفاق لهم ، أو مطارحة المسائل الفلسفية مع أصحابهم ، إلى آخر تلك الأفعال المشتركة التي تدلنا بوضوح على أن خير ما يمكن أن ينعم به الناس في هذه الحياة الدنيا إنما هو أن يقضوا أيامهم معاً ، وأن يستمتعوا بلذات الحياة المشتركة . ولكن من المؤكد أن الصداقة الثمينة التي لا تدانيها صداقة أخرى ، إنما هي صداقة الأخيار من الناس ، لأن الخير لا ينبع إلا من الخير ، ولأن من شأن التبادل الشخصي الصحيح أن يتزايد قوة على مر الأيام . وهكذا تتحطم بسرعة صداقات الأشرار والمنافقين وطلاب المنفعة والباحثين عن اللذة ، بينما تجيء الخبرات المشتركة التي يتقاسمها الأخيار ، فتوثق من عرى صداقاتهم ، وتعمل على توطيد محبتهم ، وتضاعف من قوة سعادتهم[1] ...

. . . تلك هي الخطوط العريضة لنظرية أرسطو في الصداقة ، وليس من شك عندنا في أن أرسطو قد نجح إلى حد كبير في تحديد مفهوم الـ « فيليا » Philia ، وبيان أنواعها المختلفة ، وتحديد صلتها بالخير والسعادة ، والكشف عن قيمتها من الناحية الأخلاقية . ولكن أرسطو قد ربط « حب الذات » بحب الغير ، فذهب إلى أن خير صداقة إنما هي تلك التي تقوم على أساس سليم من « حب الذات » . ولعل هـذا هو ما حدا به إلى القول بأن « الصديق آخر هو أنت » أو أن « الصديق هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك . » . وهنا تثار مشكلة الصلة بين « حب الذات » و « حب الغير » ، فيذهب بعض الفلاسفة إلى أن ما يميز الحب — على وجه الدقة — إنما هو هذه الحركة الانطلاقية التي تنسلخ فيها « الأنا »

(1) Aristotle : "Nicomachean Ethics.", IX, 1171 (b) & 1172 (a).

عن ذاتها لـكى تنشد « الآخر » . فليس « الصديق » — كما يزعم أرسطو — « أنا آخر » Un autre moi-même بل هو « آخر غيرى أنا » Un autre que moi-même ! ومعنى هذا أن الحب بطبيعته أبعد ما يكون عن النرجسية ، والتمركز الذاتى ، والحوار مع الذات ، لأنه يتجه دائماً نحو الآخر ، ويعبر باستمرار عن وجود رابطة أو علاقة ، ويحاول فى كل حين أن يعبر ما بين الذوات من فراغ أو خلاء . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقى لا يقنع بأن يجعل من أصدقائه مجرد صفات ذاتية أو توابع ثانوية أو ملـكيات خاصة له ، بل هو يكتشف فيما حوله « جواهر » مثله ، وبالتالى فإنه يعيش فى عالم « التثنية » Duel حيث تقوم المحبة على المساواة والتبادل واحترام حقوق الغير . ونحن لا نحب « الآخر » لأننا فى حاجة إليه ، بل نحن فى حاجة إليه لأننا نحبه ! ومهما كان من أمر تلك النظريات التى تجعل من « حب الغير » صورة من صور « حب الذات » ، فإن من المؤكد أن المرء لا يحب « الآخر » إلا من حيث هو مغاير له أو مختلف عنه . وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسى المعاصر لويس لافل حينما كتب يقول : « إن الحب يفترض الثنائية dualité باعتبارها شرطاً أساسياً لإمكان قيامه . . . فى الحب إذن علاقة بين حدين لا يتمايز الواحد منهما عن الآخر ، إلا لـكى يساند أحدهما الآخر . . . وأنا حين أحب فإننى أتصور الآخر باعتباره مختلفاً عنى ، ومن ثم فإننى أريده من حيث هو ذات أخرى ، لا من حيث هو ذات أمتلـكها ، أو ذات موجودة بالقياس إلىّ[1] » .

ولـكن ، هل يكون معنى هذا أننا ننكر ما بين الضمائر من بون أو مسافة ، أو ما بين الذوات من هوة أو فراغ ؟ هذا ما يجيب عليه لافل بقوله إن الانفصال القائم بين الذوات ليس مجرد « عائق » فحسب ، بل هو « واسطة ضرورية لقيام

(1) Louis Lavelle : "De l'Acte" (La Dialectique de l'Eternel (Présent), Paris, Aubier, 1946, pp. 519-520.

الاتصال أيضاً . وإذا كانت « الأنانية » تجزع دائماً من وجود ذات أخرى ، فإن « الحب » — على العكس من ذلك — يريد دائماً هذا « الوجود الآخر » (أو الغيرى) L'altérité . ومن هنا فإن ما يغتبط له الحب ، إنما هو على وجه التحديد وجود كائنات أخرى مغايرة له فى العالم يستطيع أن يتجــه نحوها ويتعلق بها . وليست الصداقة الحقيقية هى تلك التى تنشد نفسها لدى الآخر ، بل هى تلك التى تريد أن تنسى نفسها فى الآخر . وإذا كان الحب فى حاجة دائماً إلى « الآخر » ، فذلك لأنه يريد موجوداً متمايزاً عنه ، يملك خارجاً عن ذاته هو أصالة فردية مستقلة ، ويكون فى استطاعته أن يستجيب لندائه أو أن يشيح بسمعه عنه . ونحن نحب « الآخر » ، لأننا نعرف أنه موجود مستقل عنا ، يملك من الحرية ما يستطيع معه أن يتمرد علينا ، ويطوى فى أحشائه إنية لا سلطان لآخر غيره عليها ، ويخفى فى أعماقه سراً هيهات لنا أن نخترقه أو ننفذ إليه ! فالآخر « ذات » غيرى لها قدس أقداسها ، وهى تند بحريتها عن إرادتى ، فضلاً عن أنها قد تخيب آمالى فيها ! ولما كان الحب يعشق بطبيعته المخاطرة ، فإنه يريد دائماً أن يمضى نحو ذلك « الآخر » الذى لا يستطيع قط أن يضمنه ! وربما كان « الحب » فى جوهره « فعلاً متناقضاً » فى ظاهره ؛ لأنه فعل حرية تتخذ من حرية أخرى موضوعاً لها ، فتحاول أن تحقق ضرباً من الاتحاد معها ، على أساس الاستقلال القائم بينهما . ولولا « الحب » لما كان فى استطاعة الموجود أن يخرج من ذاته ، فإن الخروج من الذات يقتضى قوة خارجية تجتذبنا إليها ، فتلزمنا بتحطيم قوقعة وحدتنا . ولــكن ما يميز « الصداقة » عن غيرها من أنماط « الحب » الأخرى هو أنها علاقة تبادلية تقوم على المساواة ، فليس فيها « جاذب » و « مجذوب » أو « طالب » و « مطلوب » ، بل « المحب » فيها هو « المحبوب » والمحبوب هو « المحب » . وهذا هو السر فيما لاحظه أرسطو من أن « الآلهة » و « الملوك » قلما يصادقون ، لأن الصداقة التى تقوم بين « أعلى » و « أدنى » هى فى الغالب شبه صداقة ، أو « صداقة زائفة » ، وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى تقوم بين شخصين متساويين تجمع بينهما وحدة الغرض ، ويشعر كل

منهما بمسئوليته أمام الآخر . ولاشك أن هذه « الصبغة التبادلية » هى التى تنأى بالصداقة عن كل رغبة فى التملك ، أو كل نزوع نحو السيطرة ، فإن الصديق يعرف جيداً أن صديقه لا يمكن أن يكون « موضوعاً » يقتنيه ، أو « شيئاً » يتملكه ، بل هو « حرية » تستطيع أن ترفض وتتمنع ، ولكنها تستطيع أيضاً أن تقبل وتستجيب .

وإذا كنا نجد فى « الصداقة » عنصرى « الرعاية » و « المسئولية » اللذين سبق لنا أن التقينا بهما فى بعض أشكال الحب ، فإننا سنجد فيها أيضاً عنصرين آخرين قد لا يتوافران فى غيرها من صور الحب ، ألا وهما «المعرفة» و « الاحترام » . وآية ذلك أننا لا « نصادق » شخصاً إلا إذا توسمنا فيه القدرة على التجانس معنا ، والاستجابة لنا ، كما أننا لا يمكن أن نتعلق به اللهم إلا إذا شعرنا نحوه بضرب من التقدير أو الاحترام . وليس « الاحترام » هنا نوعا من الخوف أو الشعور بالمهابة ، بل هو فعل إعجاب أو تقدير ، ومن ثم فإنه مقدرة على رؤية الشخص كما هو ، وشعور بأصالته الفردية من حيث هو « نسيج وحده » . وليس من شك فى أننا لا يمكن أن نحترم شخصاً مالم نعرفه معرفة جيدة ، فلابد للمعرفة من أن تجىء فتوجه الصداقة وتقودها . ولكن المعرفة هنا ليست من قبيل الإدراك الحسى الذى يقف عند السطح الخارجى للشخصية ، بل هى من قبيل الرؤية الوجدانية أو العيان المباشر الذى تمتد معه إلى أعماق الشخصية . وهذا هو السبب فى أن المطارحة بالأسرار لا تتم إلا بين الأصدقاء ، فإن من طبيعة الصديق أن ينفذ إلى القرار العميق للشخصية ، لكى يرى مايعتور نفس صاحبه من قلق أو هم أو انشغال ، بينما لا يرى الآخرون منه سوى ذلك القناع الذى يضعه على وجهه ! وقد يحاول الصديق — كما لاحظ أرسطو — أن يكتم عن صديقه أسباب شقائه ، حرصاً منه على تجنيبه بعض المشاعر الأليمة ، ولكن من المؤكد أن الصديق الحقيقى هو ذلك الذى يعرف دون أن يُعرَّف ، أو هو ذلك الذى يقرأ على وجه صاحبه ما قد لا يبوح به لسانه ! ولما كانت الصداقة جهداً إيجابياً من أجل العمل على تحقيق سعادة

« الآخر » وترقيه ، فإنها لا بد من أن تقوم على الاهتمام بالآخر ، ورعايته ، ومعرفته واحترامه[1] . وإذا كان أرسطو قد استبعد من بين ضروب الصداقة تلك التى تقوم على المنفعة أو اللذة ، فذلك لأنه قد لاحظ أن طلب الصديق من أجل فائدة شخصية أو متعة ذاتية ، إنما هو سعى مغرض يقوم على الأنانية ، ولا ينطوى على أى اهتمام بالآخر لذاته . وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى يكون رائدها هو البحث عن « خير » الصديق ، بحيث تكون سعادته هى الهدف الذى نعمل من أجله ، وتكون سعادتنا هى النتيجة التى تترتب على تحقيق هذا الهدف . ولو أننا أخذنا بتعريف ليبنتس للحب حين يقول : « إن الحب أن تسعد بسعادة الآخر » « Amare est gaudere felicitate alterius » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الصداقة هى القدرة على الاهتمام بالآخر ، والعمل على تحقيق سعادته ، والشعور بأن سعادتنا من سعادته ! وهذا هو السبب فى أن الصداقة عاطفة نادرة قلما تجود بها قلوب البشر !

والظاهر أن بعض فلاسفة العرب قد فطنوا إلى ندرة الصداقة بين الناس ، فذهب أبو حيان التوحيدى مثلاً فى كتابه « الصداقة والصديق » إلى أن « الصديق لفظ بلا معنى ، أى هو شىء عزيز ، ولعزته كأنه ليس بموجود . » . ويروى لنا التوحيدى أنه عاشر الناس طويلاً ، فما وجد لديهم سوى النكران والجحود ، حتى أصبح يقنع بالوحدة ، ويستأنس بالوحشة ، ويعتاد الصمت . . . ثم يستطرد أبو حيان فيقول : « . . . وقبل كل شىء ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ، ولا من يتشبّه بالصديق . ولذلك قال جميل بن مرة . . . وقد لزم قعر البيت ، ورفض المجالس ، واعتزل الخاصة والعامة ، وعوتب فى ذلك ، فقال : لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنباً ، ولا ستروا لى عيباً ، ولا حفظوا لى عيباً ،

(1) Erich Fromm : "The Art of Loving", London, Unwin, 1962, p. 25.

ولا أقالوا لى عثرة ، ولا رحموا لى عبرة ، ولا قبلوا منى معذرة ، ولا فكونى من أسر ، ولا جبروا منى كسراً ، ولا بذلوا لى نصراً ، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة ، وتباعداً من الله تعالى ، وتجرعاً للغيظ مع الساعات ، وتسليطاً للهوى فى الهنات[1] . . . » وأغلب الظن أن انعدام ثقة التوحيدى بالناس هو الذى أملى عليه هذه الحملة العنيفة على الصداقة والأصدقاء . وقد عانى أبو حيان الكثير من جراء عجزه عن التجانس مع أهل عصره ، حتى لقد كفر بالصداقة واعتبرها لفظاً أجوف بلا معنى . وهو يروى لنا أن فيلسوفاً سئل ذات يوم « من أطول الناس سفراً ؟ » فقال : « من سافر فى طلب الصديق » ! وأما عبارة أرسطو القائلة بأن « الصديق إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك » ، فإن التوحيدى يوردها ثم يعقب عليها بقوله : « إن الحد صحيح ، ولكن المحدود غير موجود[2] » .

وهنا يختلف أبو حيان التوحيدى مع أستاذه أبى سليمان السجستانى المنطقى ، فإن الأول منهما يرى أن عبارة أرسطو رشيقة ، ولكننا لا نظفر منها بحقيقة ! وأما أبو سليمان فإنه يرى أن أرسطو قد « أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادقان بها . ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً منه يبتدئانها ، كذلك لها آخر ينتهيان إليه . وأول هذه الموافقة توحّد ، وآخرها وحدة . وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان ، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق : لأن العادتين تصيران عادة واحدة ، والإرادتين تتحولان إرادة واحدة . . . » ويستطرد السجستانى فيقول إن إنكار قيام الوحدة بين الأصدقاء إنما يرجع إلى أن الناس قد أصبحوا يحيون حياة التناكر والتنابذ والفُرقة ، فهم « على غاية الافتراق للحسد الذى يدب بينهم ، والتنافس الذى يقطع علائقهم ، والتدابر

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ ، ص ٦ — ٧ .

(٢) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ٣٥٩ .

الذى يثير البينونة فيهم » . ومعنى هذا أن أبا سليمان يعترف بندرة الأصدقاء ، ولكنه لا يسلّم باستحالة قيام الصداقة بين شخصين ، بشرط أن يتحقق بين نفسيهما ضرب من التمازج الحقيقى . وقد قيل عن ابن عطاء إنه سمع إنساناً يقول ، « أنا فى طلب صديق منذ ثلاثين سنة فلا أجده » فكان جوابه : « لعلك فى طلب صديق تأخذ منه شيئاً ، ولو طلبت صديقاً تعطيه شيئاً لوجدت » ، ولكن هذه الإجابة لم ترق فى عينى أبى سليمان ، لأننا نراه يعقب عليها بقوله : « هذا كلام ظالم . فإن الصديق لا يراد ليؤخذ منه شىء ، أو ليعطى شيئاً ، ولكن ليسكن إليه ، ويعتمد عليه ، ويستأنس به . . . إلخ » . وهذا التعليق إن دل على شىء ، فإنما يدل على أن أبا سليمان المنطقى قد كان يعلى من شأن الصداقة ، فلم يكن يراها مجرد صلة تقوم على الأخذ والعطاء ، بل كان يرى فيها رابطة شخصية تقوم على التبادل النفسى ، والتجاوب الروحى . وهذا هو الأصل فى تلك التفرقة التى كان يقيمها بين « الصداقة » و « العلاقة » ، فقد كان يرى أن « الصداقة » أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى باب المروءة ، وأنزه عن آثار الطبيعة ، فى حين أن « العلاقة » هى من قبيل العشق والكلف والهوى والصبابة ، وهذه كلها أمراض تطرأ على النفس الضعيفة ، دون أن يكون للعقل فيها أدنى مدخل . ومن هنا فإن الصداقة — فى رأى أبى سليمان — هى من شيم ذوى الشيب والكهولة ، فى حين أن العلاقة هى أقرب دائماً إلى نفوس الشباب من الذكور والإناث[١] .

وقد روى التوحيدى أيضاً — نقلاً عن النوشجانى — أن الصداقة على نحو ما وصفها لنا أرسطو هى ضرب من المستحيل ، لأنه هيهات للشبيه أن يلتقى بشبيه له تماماً ، بحيث يستطيع الواحد منهما أن يخاطب الآخر بقوله : « يا أنا » ! والسبب فى ذلك « أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأعراض متفاوتة

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، القسطنطينية ، مطبعة الجوائب ، ١٣٠١ هـ ، ص ٤٤ .

كثيرة ، فإذا ما صادف آخر وهو أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أُخَر ، إما زائدة على ما لصاحبه ، وإما ناقصة عنه ، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة . . . » ولا ريب أن مثل هذا الاختلاف يستلزم بالضرورة أن يكون أحدهما تابعاً والآخر متبوعاً ، أو أن يكون أحدهما آمراً والآخر مأموراً ، وهذا خلاف الصداقة التي تستلزم التكافؤ والمساواة . . . هذا إلى أن الانسان لا يتصف بالوحدة فقط ، بل هو « إن كان واحداً بوجه ، فإنه كثير بوجه آخر » ، وهذه الكثرة هي التي تحول بينه وبين التجانس مع صديقه . وآية ذلك أننا نرى الناس يتغيَّرون كل يوم ، ويتقلبون من حال إلى حال ، ولا يكاد الواحد منهم يثبت على هيئة واحدة أو شكل واحد ، فكيف لنا أن نجد في عالم الحس شخصاً يوافقنا دائماً ، ويجرى على هوانا وإرادتنا في كل حين ؟ حقاً أن العقل قد يصور لنا إمكان قيام الموافقة بين شخصين خيرين جمع بينهما حب الفضيلة أو السعى نحو الكمال ، ولكن الحس شاهد باطراد المخالفة « من جهة الطباع والطباع ، والعادة والعادة ، والمراد والمراد ، والهوى والهوى ، والشكل والشكل . . ولهذا المعنى كان الوصف أبداً زائداً على الموصوف ، والقول فاصلا عن المقول عليه ، فى أمور هذه الدار ، وتفصيل أحوال سكانها فى جميع ما يتقلبون فيه ، ويتفرقون عليه[1] » . وهكذا يخلص النوشجانى إلى القول بأن الصداقة مثل أعلى يصوره لنا العقل ، ولكن! هيهات لنا أن نرقى إليه فى الشاهد والحس . .

بيد أن أصحاب هذا الرأى يتوهمون أن الصداقة لابد من أن تقوم دائماً « بين الشبيه والشبيه » ، فى حين أن التواصل الحقيقى بين النفوس لا يمكن أن يتحقق إلا حين يعرف كل منا أن ثمة حدوداً هيهات لنا أن نتخطاها فى سعينا نحو الاتصال بالآخرين . فليس من شأن الصداقة أن تتملك الآخر ، أو أن تحيله إلى

(١) أبو حيان التوحيدى . « المقابسات » ، القاهرة ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ؛ ص ٣٥٩ — ٣٦٢ .

مجرد « أنا » جديد ، بل هى لابد من أن تقوم على احترام « غيرية » الآخر ، والاعتراف بما له من سر أصيل فريد فى نوعه . وربما كان السبب فى فشل الكثير من الصداقات هو أننا كثيراً ما نعجز عن احترام إمكانيات الشخص الآخر ، فترى الواحد منا يحاول دائماً أن يكتشف لدى صديقه ميولاً متجانسة مع ميوله ، وعادات مطابقة لعاداته ، وطباعاً موافقة لطباعه ، دون أن يفطن إلى أن لهذا الصديق أيضاً جوانب أخرى من ميوله وعاداته وطباعه قد لا تتفق تماماً مع تلك التى يكتشفها فيه ويستخلصها منه . وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى يكشف فيها كل صديق ذاته أمام صديقه الآخر ، دون تحفظ أو تفرقة أو تمييز ، لكى يريه من ذاته ما لم يره منها الآخرون . وبينما يحاول أدعياء الصداقة أن يخفوا عن أصدقائهم المزعومين كل ما بينهم من خلاف أو تفاوت ، نرى الأصدقاء المخلصين يقدمون ذواتهم بأكملها لأصدقائهم ، دون أن يستبقوا لأنفسهم « الداخل » le dedans الذى هو حقيقتهم ، لكى يعرضوا عليهم « الخارج » le dehors الذى هو ظاهرهم ! وربما كان « الصديق » هو الشخص الأوحد الذى لا يجد المرء حرجاً فى أن يبدو أمامه كما هو ، دون أدنى خجل أو حياء ، وكأنما هو قد استحال إلى مجرد استفهام محض عما يمكن أن يريده ، أو ما يمكن أن يصير إليه . وحينما يكون المرء بإزاء صديق حقيقي ، فإنه عندئذ قد لا يتردد فى أن يختبر أمامه كل إمكانيات حياته الباطنة ، واثقاً من أن صديقه لن يكون له سوى مجرد معين يأخذ بيده من أجل مساعدته على تحقيق بعض ما لديه من قوى أو إمكانيات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الصديقين لا يحبان ما عليه كل منهما فى صميم الواقع ، بل هما يحبان ما يرجو كل منهما أن يصيره عن طريق الآخر .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى رابطة « الصداقة » ، لوجدنا أنها علاقة شخصية تبادلية تفترض « الثنائية » ، وتبرز فوق أرضية من « الانفصال » القائم بين الذوات . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة ،

فذلك لأنهم قد ظنوا أن الانفصال الأصلى القائم بين الذوات هو حقيقة نهائية لا سبيل إلى قهرها أو التغلب عليها . وأصحاب هذا الرأى يتوهمون أن هناك هوة غير معبورة بين الذوات ، فليس للجواهر الفردة — على حد تعبير ليبنتس — أبواب ولا نوافذ ، وإنما هى عوالم مغلقة على ذاتها ليس بينها أى اتصال مباشر[١] . وما دام كل ضمير إنما ينشد — كما قال هيجل — موت الآخر ، فلا موضع للحديث إذن عن أى وصال أو اتصال أو ارتباط . ولا شك أن هذه النتيجة التى انتهى إليها بعض المفكرين المحدثين الذين جعلوا من الشعور بالذات نقطة انطلاقهم ، فلم يكن فى وسعهم من بعد أن يصلوا إلى « الآخر » من حيث هو أيضاً « شعور بذاته » . ومن هنا فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن المرء لا يستطيع أن يبلغ ضمير « الآخر » ، بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يفترض وجود شعور لدى الغير ، أو أن يستنبط بطريقة غير مباشرة وجود « وعى » لدى « الآخر » ، عن طريق المنهج المعروف باسم « الاستدلال التمثيلى » . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يقوم اتصال حقيقى أو صداقة صحيحة بين الذوات ، ما دام « الانفصال » هو الكلمة النهائية فى سائر العلاقات البشرية[٢] .

بيد أن أصحاب « فلسفة الانفصال » يغفلون واقعة هامة فى دنيـا العلاقات البشرية ، ألا وهى تلاقى الذوات حول بعض الموضوعات المشتركة ، أو اجتماعها عن طريق التعلق ببعض الغايات المتحدة . وفى هذا يقول الفيلسوف الأمريكى المعاصر هوكنج : « جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى ، مفكراً فى العزلة التى تفصل بيننا ، ورحت أسائل نفسى قائلا : لماذا خُلقنا هكذا بحيث لا أرى منك أيها الصديق — عندما أنظر إليك — إلا ذلك الحجاب الذى يخفيك عنى ،

---

(١) والجواهر الفردة هنا هى المونادات أو الذرات الروحية .

Leibniz : "Monadologie", 7.

(2)F. Alquié: "La Nostalgie de l'Etre.", P. U. F., 1950, p. 104.

دون أن أتمكن يوماً من أن أراك أنت نفسك أبداً ؟ ولكن ، أليس هذا الحجاب الذى يفصلك عنى مجرد جزء من ذلك الحجاب الذى يختفى وراءه عالمى ؟ بل ، ألست أنا نفسى حجاباً أيضاً بالنسبة إليك ، فكل منا إنما ينظر إلى أخيه من وراء حجاب ؟ ألا ليت عقلى يستطيع يوماً أن ينفذ — ولو لحظة — إلى صميم عقلك ، فنتلاقى دون أن يحول بيننا حائل ! . . . وبينا أنا كذلك ، إذ ألقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة ، وكأننى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى ، فشعرت كأنما أصابنى شىء من المس ، إذ أدركت بالفعل أننى متغلغل فى صميم نفسك أيها الصديق : فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى ، وهى ملك لك . فإذا لمستها أو حركتها أحدثت تغييراً فى صميم ذاتك ؛ وإذا نظرت إليها رأيت منها ما ترى أنت ، وإذا أصغيت إليها سمعت منها ما تسمع أنت . . فأنا إذن كائن فى ذلك المحل الأعظم الذى توجد فيه نفسك ، وأنا أختبر خبرتك ذاتها . وإلا ، فأين أنت أذن ؟ إنك لست شيئاً مختفياً وراء هاتين العينين اللتين أراهما فى رأسك ، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول — فى ظلامه الحالك — أن تتصل بعملياته الكيماوية . وأنا نفسى عندما أفكر فى هذه كلها ، فإننى أرى أننى لا أعرف عنها شيئاً ، ولن أعرف عنها شيئاً ، لأننى لا أقضى وجودى وراء هذا السور الذى يفصلنى عنك ، بل أمامه . والواقع أننى لا أوجد إلا حيث توجد كنوزى . وأنت كذلك إنما توجد هنالك . وهذا العالم الذى أعيش فيه إنما هو عالم نفسك ، وما دمت أوجد فيه ، فأنا فيك أيضاً . وليس فى وسعى أن أتصور وصالاً أحق ولا أبلغ فى النفس أثراً ، من أن نتلاقى فنشاطر الذاتية ، لا عن طريق ما فى أعماق نفوسنا من خواطر لا يمكن التعبير عنها فحسب ، بل عن طريق ما بيننا من خبرة مشتركة أيضاً ؛ وعندئذ لا تكون أنت هنالك وراء ذلك الحجاب ، بل تكون هنا تضغط علىَّ بكل ما لديك من شعور ، وإذ ذاك تستطيع أن تضمنى وتطوينى فى اثنائك ، ضامًّا إليك كل ما أملك من أشياء . تلك هى الحقيقة ،

وما دمت قد رأيتها بكل وضوح ، فلن أفزع بعد اليوم إلى المذاهب الانفصالية (أو المونادية) بالاستسلام لتلك التأملات الخاطئة التى ضلت سواء السبيل »[1].

من هذا نرى أن الوصال فيما بين الذوات — عند هوكنج — إنما يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة ، وكأن الطبيعة أو العالم الخارجى هو الوسيط الذى يحقق الاتصال بين النفوس . ولما كان الموجود الواعى إنما هو عبارة عن عملية اتصال ذهنى ومشاركة فعالة مع بيئته الخاصة ، فإن المرء حين يدرك مثل هذا الموجود إنما يدرك تلك العملية التى يتعامل بمقتضاها « الآخر » مع العالم . وبهذا المعنى تكون الصداقة حباً غير مباشر يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة . وأنت حين تحب أى موجود ، فإن معنى هذا أنك ترى العالم من خلال ذلك الموجود . ويمضى هوكنج إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إن عقول البشر قد جُبِلَتْ بحيث إن كلاً منها يستطيع أن يرى بمساعدة غيره من العقول أكثر مما يرى بمفرده . وما قد يبدو أن المرء يراه فى الآخر ، إنما يُرى — فى جانب كبير منه — من خلال ذلك الآخر . وما قد يبدو فى ظاهر الأمر إنه صفة أو خاصية للآخر ، إنما هو فى الحقيقة صفة أو خاصية للعالم . ولكن ، ليس معنى هذا أن هوكنج ينكر صفات الآخر أو مميزاته ، وإنما كل ما هنالك أنه يذهب إلى أن قيمة أى شخص وجماله لا يكادان ينفصلان عن عالم الموضوعات التى ينظر إليها فى العادة مثل هذا الشخص . وهكذا يخلص هذا المفكر الأمريكى المعاصر إلى القول بأن الصداقة (أو المحبة) إنما تتجه دائماً نحو موضوع مشترك أو حد أوسط يكون هو الجامع بين الأنا والأنت ، وبالتالى فإنه لابد من قيم مشتركة وعبادة موحدة تكون بمثابة نقطة تلاقى الأنا والأنت .

ولكن ، إذا صح أن الحب — فى الصداقة — لابد من أن يتمّ عبر

---

(1) W. E. Hocking: "The Meaning of God in Human Experience." Yale University Press, New-Haven, 1912, pp 26? -266.

بعض الموضوعات المشتركة ، أفلا يحق لنا أن ننتقص من قدر هذا النمط اللامباشر من أنماط الحب ؟ وهل يمكن أن يكون حب الشخصين لموضوع واحد مساوياً لحب أحدهما للآخر ؟ بل هل يمكن أن نعد هذا الوصال غير المباشر وصالاً روحياً حقيقياً ؟ أليس الأدنى إلى المعقول أن نقول مع جانكلفتش « ان محبة أشياء واحدة بعينها ، ومحبة الإنسان لأخيـــه الإنسان ، إنما هما أمران مختلفان تمام الاختلاف » ؟



الباب الرابع

أطوار الحب



الفصل العاشر

مولد الحب

هل يستوى حب الرجل للرجل، وحب الرجل للمرأة؟ وحتى لو سلّمنا بإمكان قيام صداقة بين الرجل والمرأة، فهل تستوى صداقة الرجل للمرأة مع حب الرجل المرأة؟ هل يكون الحب دائماً هو الحب، سواء أكان حب الجنس للجنس، أم حب الجنس للجنس الآخر، وسواء أكان حباً بـ «جنس» Sexualité، أم حباً بلا جنس؟ أم هل نقول إن «الآخر» الذى ينشده الحب إنما هو أولاً وبالذات «الجنس الآخر»؟ وما هو الفارق إذن بين الصداقة والحب (بمعناه المحدود)؟ وهل يمكن أن ينشأ الحب عن الصداقة؟ ... إلخ.

كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها حين ننتقل من دراسة «الصداقة» إلى دراسة «الحب». ولا بدّ من أن نذكّر القارىء — بادىء ذى بدء — بأننا حين نتحدث هنا عن «الحب»، فإننا نعنى به تلك العلاقة العاطفية التى تنشأ بين الرجل والمرأة، حينما يشعر كل جنس منهما بالحاجة إلى الجنس الآخر. وإذا كان هذا المعنى المحدود هو ما اعتاد الناس فهمه فى الغالب من كلمة «الحب»، فذلك لأن مشكلة الحب قد اختلطت فى أذهانهم (وفى لغتهم) بمشكلة الجنس. وليس من شك عندنا فى أن الطبيعة قد أرادت منذ البداية أن يتحد الجنس والحب، فضلاً عن أن المجتمع قد جاء فثبت هذا الاتحاد عن طريق أنظمة الزواج. ولكن ارتباط الجنس بالحب قد أظهرنا منذ البداية على أن مشكلة الحب هى فى صميمها مشكلة الثنائية البشرية أو الازدواج الإنسانى: لأن الوجود البشرى هو فى جانب منه جسم أو حيوانية، ولكنه فى الجانب الآخر منه روح أو حرية.

وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يلغى أحد هذين القطبين لحساب القطب الآخر ، فيقرر مثلاً أن الحب إن هو إلا صورة من صور التكاثر الحيوانى[١] ، أو انه امتزاج روحى يعبر عن اتحاد قلبين ؛ ولكن من المؤكد فى هاتين الحالتين أن الباحث إنما يقتصر على حل المشكلة بقطع العقدة ! وأما إذا أراد الباحث أن يفهم الدلالة النفسية لهذا الاتحاد الطبيعى للحب بالجنس ، فلا بد له من أن يعمد إلى دراسة تلك الأسباب الخفية التى تدفع بالإنسان إلى البحث عن الجنس الآخر . ولعل هـذا ما عبَّر عنه الدكتور لاجاش (أستاذ علم النفس بالسوربون) حينما كتب يقول: « إنه لا سبيل لنا إلى تفسير الحب تفسيراً صحيحاً لو أننا اقتصرنا على إرجاعه إلى مجرد حاجة جنسية . والواقع أن الحب إنما يتجاوب مع الترقى النفسى للموجود البشرى ، من حيث إن هذا الموجود هو فى حاجة إلى أن يُحِب وأن يُحَب ، أعنى إنه فى حاجة إلى موجود بشرى آخر . وكل ما تفعله يقظة الغرائز الجنسية هو أنها تساعد على خلق الجو النفسى الملائم لمولد الحب . وإذن فإن الدلالة الحيوية للحب لا يمكن أن تكون هى التناسل أو التفريغ الجسمى ، بل هى التحرر من العزلة النفسية . ومعنى هذا أن الحب يحرر الذات من ضغط القوى الأخلاقية التى تقيم السدود فى وجه عملية إشباع الغرائز . ومن هنا فإن الحب هو تلك الإمكانية التى تسمح لشخصين بأن يكونا من ها[٢] » .

ونعود فنتساءل : هل ينشأ الحب عن الصداقة ؟ أو هل يصبح المرء عاشقاً لفرط ما استمر صديقاً ؟ هنا نجد لابروبير يفرق بين الاتجاه الأصلى لكل من الصداقة والحب ، لكى لا يلبث أن يخلص إلى القول بأن « الحب لا يبدأ

(١) هذا مثلا هو رأى شوبنهور الذى كان يعتبر الحب مجرد حيلة ابتدعتها إرادة البقاء للعمل على استمرار النوع .

(2) D. Lagache : "L'Amour et la Haine", 1938. (quoted by Nina Epton : "Love and the French.", Ace Books, London, 1961, P. 281).

إلا بالحب »[1] . والحق أن الصداقة تتوطد بمرور الزمن ، وتقوى شيئاً فشيئاً تحت تأثير التعوّد ، والمشاركة ، والتأمل ، مَثَلها فى ذلك كمثل اعتقاد يرسخ فى النفس بمرور الزمن ، وتتأصل أسبابه العقلية تحت تأثير الإيمان ، والتصديق ، والاعتياد . . . وأما الحب فإنه ينشأ على حين فجأة ، تحت تأثير إلهام مباغت ، وكأنما هو « بالاس أتينيه » Pallas Athéné التى تحكى الأساطير اليونانية أنها ولدت راشدة ! فليس للحب « مقدمات » بمعنى الكلمة ، وإنما ينشأ الحب عن الحبّ نفسه ! ومهما امتدت الصداقة على طول خط مستقيم ؛ فإنها لن تستحيل إلى حب خالص ، كما أنه مهما اتسعت دائرة حب الذات ، فإنها لن تستطيع أن تستوعب حب الغير ! وكما أن المرء لا يتعلم كيف يريد ، فإنه لا يتعلم أيضاً كيف يحب ؛ وبالتالى فإنه لا يصبح محباً لفرط ما استمر صديقاً ! وآية ذلك أن « ما تفعله الخدمات المتوالية والمشاركات المستمرة والتضحيات المتبادلة بين الأصدقاء — خلال سنوات عديدات متواليات — قد يفعله الوجه الصبوح أو اليد الرقيقة فى لحظة واحدة . » ! فليس « الحب » — بمعناه الصحيح — مجرد عاطفة نسبية تترتب على عملية تفضيل أو مقارنة أو حساب نفعى ، بل هو كشف مطلق ، وإلهام مفاجىء ، ونتيجة بلا مقدمات ! ولسنا نعنى أنَّه ليس للحب تاريخ ، وإنما نحن نعنى أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج فى الحب : « لأن الحب (على حد تعبير جانكلفتش) حد أقصى ، وغاية عليا ، وخير أسمى فى ذاته ؛ ولا شأن له بالأعور الذى يعدّ نفسه سلطاناً فى بلاد العميان » ![2]

حقاً إن ثمة نوعاً من الحب قد يتولد عن الاحترام أو التقدير أو التسامى باللذة ، كما أن ثمة نوعاً آخر من الحب قد ينشأ عن بعض المشاعر الأخوية أو عواطف الصداقة ، ولكن من المؤكد أن مثل هذا الحب لا يملك من الحدة أو العنف ما يملكه الجنون السخى أو العشق الإلهى ! ولما كان القانون الأسمى الذى يخضع

---

(1) La Bruyère : "Les Caractères", Chapitre 4 : "Du coeur".

(2) V. Jankélévitch : «Traité des Vertus», 1949, pp. 476-477.

له الحب هو قانون الـ « كل » أو « اللاَّشيء » ، فليس هناك « حب معتدل » أو « حب متوسط » أو « نصف حب » ! ومعنى هذا أن الحب المعتدل لا يمكن أن يكون حباً على الإطلاق ! وقد نتوهم أن « الأنانية » إذا اتسعت فإنها قد تستحيل إلى « محبة » ، أو أن عبادة الذات إذا تعمقت ذاتها فقد تصير « حباً » ، ولكن التجربة تدلنا على أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج فى الحب . وحينما تحدث فنيلون عن « النزاهة المطلقة » ، وكانط عن « الإرادة الخيرة » ، وكيركجارد عن « نقاء القلب » ، فإنهم جميعاً لم يكونوا يتحدثون إلا عن ذلك الحب الأسمى الذى لا يريد إلا الحد الأقصى . فالحب الخالص لا يعرف التوفيق بين الـ « نعم » والـ « لا » ، كما أنه لا يعترف بالحدود والمقارنات والشروط ، وإنما هو يستبعد من تلقائيته النقية الطاهرة كل فكرة لاحقة ، وكل حساب نفعى ، وكل موازنة للصفات ! . . . ومن هنا فإن من طبيعة « الحب الخالص » أن يتجه نحو الذات بأسرها ، لكى يستوعبها بأكملها ، دون أن يسمح لأى تحفظ ، أو تعلل ، أو تهرب ، أو اعتذار ، بأن يتسلل إلى موضوع حبه ! ومعنى هذا أن الحب لا يفرض شروطاً ، ولا ينص على أية تحفظات . وحينما أحب المسيح مريم المجدلية ، فإنه لم يقل لها : « لو أنك عاهدتنى على ألا ترتكبى الخطيئة بعد اليوم ، لصفحت عنك » ، وإنما هو قد أحبها أولاً ، فجعلها من بعد عاجزة عن أن تقترف الإثم ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الابن الضال ، فإن توبته لم تكن هى شرط المغفرة ، أو علة للاستقبال الحار الذى لقيه من جانب والده ، وإنما كان حب والده الفائق لكل تصور هو الذى اقتاده إلى الندم[1] .

ولكن كيف ينشأ الحب ؟ وعلى أى نحو يتم اختيار الإنسان لموضوع حبه ؟ وهل يكفى لتفسير الحب أن نقول إنه شعور تلقائى بسيط لا شأن للتدبر أو الاختيار فيه ؟ أم هل نقرّب الحب من الجنون ، فنقول مع بيير جانيه إن انفعال

(1) M. Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», p. 238-9.

الحب هو مجرد نتيجة لحالة انحلال عقلى ؟ . . . إن جانيه ليذهب فى بحث سيكولوجى له إلى « أن الحب يتولد فى لحظة هبوط نفسى تكون مواتية بصفة خاصة للتقبل المرَضى أو الاستقبال الشاذ . وفى مثل هذه اللحظة ، يستطيع أى موضوع كائناً ما كان أن يجىء فيحدث تأثيره على الدماغ المريض ، أو يترك انطباعه فى تلك العقلية المختلة[1] . . . » ويقرر بيير جانيه فى موضع آخر أن المحبوب لا بد من أن يتمثل لنا بصورة الشخصية التى سيكون فى وسعها من بعد أن تعزينا حينما ينزل بساحتنا الهمّ ، وأن تأخذ بيدنا حينما يستبد بنا الضعف ، وأن ترسم أمامنا طريق الحياة ، وأن تقدم لنا يد المعونة . وعلى الرغم من أن هذه الشخصية قد تكون عاجزة بالفعل عن تحقيق كل هذا ، بل على الرغم من أنها قد لا تفكر مطلقاً فى القيام بأى نشاط من هذا القبيل ، إلا أننا مع ذلك نسند إليها هذا الدور ؛ وفى هذا ينحصر كل ما نسميه عادة باسم «الحب[2]» ! وإذا كان مُحصَّل هذا القول أن الحب وهم من الأوهام ، وأن الصلة وثيقة بينه وبين هذاء المرض العقلى ، فإننا نجد فى روايات الأديب الفرنسى مارسل بروست تصويراً حياً لهذا الوهم العاطفى الذى تحدث عنه جانيه بلغة العالم السيكولوجى . وآية ذلك أن الحب فى حياة معظم شخصيات بروست إنما هو مجرد حاجة تظهر لديهم فى لحظات معينة من وجودهم ، وبصفة خاصة فى مرحلة المراهقة ، فتدفع بالواحد منهم إلى الشعور بالحاجة إلى الجنس الآخر ، كما يشعر الجوعان بالحاجة إلى الطعام . وعندئذ تظهر على المسرح الشخصية المحبوبة (شابة كانت أم كهلة) ، فتهيب بنا أن نسند إليها دور البطولة ، ويكون اختيارنا لها وليد الصدفة البحتة . وهكذا نتعلق بالفتاة الرشيقة التى التقينا بها على الشاطىء أثناء موسم الصيف ، أو نهيم بالزميلة الفاتنة التى أتيحت لنا الفرصة لأن نتعرف

---

(1) Pierre Janet : «Automatisme psychologique», 1893 (quoted by Nina Epton, in «Love and the French.», 1961, p. 259.

(2) Pierre Janet : «Evolution psychologique de la personnalité», pp. 332-333.

إليها فى مدرَّج من مدرجات الجامعة ، أو نولع بتلك الغادة اللعوب التى قادنا إليها القدر فى حفلة ما من الحفلات ، أو نربط مصيرنا بمصير تلك المسافرة الحسناء التى وقعت عليها عيوننا للمرة الأولى فى قطار من القطارات . . . إلخ . ويمضى بروست إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الكثيرين منا لو ساءلوا أنفسهم عن السبب فى تعلقهم بتلك المرأة التى ملأت عليهم حياتهم ، ولو كانوا من الإخلاص لأنفسهم بحيث يقومون بتحليل أمين دقيق ، لراعهم مدى تفاهة السبب أو الأسباب التى من أجلها وقع اختيارهم على تلك المرأة دون سواها ! فلو أنهم مثلا اختاروا مصيفاً آخر ، أو لو أنهم التحقوا بكلية أخرى ، أو لو أنهم اعتذروا عن حضور تلك الحفلة ، أو لو أنهم ركبوا قطاراً آخر ، لتغيرت كل حياتهم العاطفية تغيراً كلياً شاملا ! ولولا أنهم لم يكونوا يعرفون إلا القليل عن تلك الشخصية التى هاموا بحبها ، لما اندفعوا إلى التعلق بها والارتماء فى أحضانها بمثل هذه السهولة !

إن الحب إذن — فى رأى مارسل بروست — عاطفة سابقة على عملية اختيارنا لموضوع حبنا . والسبب فى ذلك أننا نكون فى فترة المراهقة (وفى فترة شيطان الظهيرة أيضاً) فى حالة سلبية من التقبل والانفعال ، مثلنا فى ذلك كمثل جسمنا حين يكون في حالة ضعف أو إعياء ، فيقع تحت رحمة أول جرثومة تهاجمه من الخارج . وعندئذ يجىء المؤثر العاطفى — كائناً ما كان — فيوقعنا فى الحب ، ولكن لا فى حب موجود بعينه نتوسم فيه بعض الصفات الخاصة ، بل فى حب ذلك الكائن الذى يتصادف وجوده فى طريقنا ، فى اللحظة التى نستشعر فيها تلك الحاجة الغامضة إلى التلاقى ! ومعنى هذا أن حبنا يهيم فى العادة على وجهه ، باحثاً عن ذلك الموجود الذى يمكنه أن يتركز حوله أو يتشبَّث فيه . ولو أننا ساءلنا أنفسنا بصراحة : « من هى تلك المرأة التى سأهبها حبى ؟ » ، لأدركنا أن السعادة التى نستشعرها ، أو الشقاء الذى نحس به فى أعماق قلوبنا ، لم يرتبط بتلك الشخصية المحددة إلا من قبيل الصدفة (كما سبق لنا القول) . ومن هنا فإن الشخصيات التى

تقوم بدور البطولة فى مهزلة حبنا إنما هى شخصيات مؤقتة تدوم ما دامت حياتنا العاطفية ، ونستطيع فى أى وقت أن نستعيض عنها بغيرها ، كما يحدث فى المسرح حين تغيب الممثلة الأصلية فيسند دورها إلى ممثلات من الدرجة الثانية ! . ولو أننا تساءلنا عن السبب الذى من أجله وقع اختيارنا على هذه المرأة أو تلك ، لـكى تقوم بدور البطولة فى حياتنا العاطفية ، لأدركنا أن « الجمال » هنا ليس هو السبب الحقيقي لاختيارها ، وإنما السبب هو الدهشة التى أثارتها فى حياتنا ، وحب الاستطلاع الذى ولّدته فى قلوبنا ، مع ما اقترن بشخصها من غموض ، وسرية ، وصعوبة . فالحب — فى رأى بروست — يتولّد غالباً عن « السر » Mystère ، والسعادة التى تقترن بالحب لا تـكمن فى صميم الواقع ، بل فى خيالنا نحن[1] !

وعلى حين أننا نجد لدى روسو (مثلاً) فلسفة موضوعية فى الحب ، لأن روسو يؤمن بحقيقة الحب وبواقعية الموضوع المحبوب ، نرى مارسل بروست يقدم لنا فلسفة ذاتية فى الحب ، لأنه يؤكد أن الحب لا يمكن أن يوجد إلا فينا نحن ، وأن كل ما من شأنه أن يرده إلى مستوى الواقع ، بل كل ما يضمن له الإشباع ، لا بد من أن يقتله ويقضى عليه ! وليس أدل على استناد الحب إلى الخيال — فيما يقول بروست — من أن عاطفتنا تظل فى العادة هائمة متقلبة ، إلى أن تجىء فتتوقف عند امرأة بعينها ، لمجرد أن الوصول إلى هذه المرأة متعذر أو مستحيل ! وعندئذ لا تـكون مهمة الحب أن يفـكر فى تلك المرأة نفسها (وهى الشخصية التى لا يكاد يعرف عنها شيئاً) ، بقدر ما تـكون مهمته أن يفـكر فى الوسائل الناجعة لامتلاكها ! وإلا فما الذى يعرفه مارسل (مثلاً) عن ألبرتين Albertine حتى يهيم بها ؟ إنه لم ير منها سوى صورة جانبية — أو صورتين — على شاطىء البحر ! ويستقل مارسل القطار مسافراً إلى بالبك Balbec ، فيتوقف به القطار لحظة عند محطة صغيرة من المحطات ، ويلمح صاحبنا على رصيف المحطة

(1) André Maurois : «Cinq Visages de l'Amour» Didier, 1942, p. 183.

فتاة قروية تبيع اللبن للمسافرين ! ويقلع القطار بعد هنيهة ، فينأى مارسل عن تلك الفتاة وقد حمل فى رأسه صورة سريعة عابرة لها . ولكن نظراً لأن هذه الصورة قد كانت خاوية تماماً من كل مضمون ، فقد استطاع مارسل أن يضفى عليها أعنف المشاعر وأعذب الأحاسيس ! أليس هذا أكبر دليل — فيما يقول بروست — على أن الخيال هو فى الحب كل شىء[1] ؟ !

بيد أننا حتى لو سلّمنا مع بروست بأن عنصر الخيال لابد من أن يلعب دوراً هاماً فى نشأة الحب ، فإن هذه المقدمة لا تستلزم بالضرورة أن يكون الحب مرضاً أو جنوناً أو مجرد هُذاء عقلى . ولسنا ندرى كيف يمكن أن يقتات الشعور البشرى على الأوهام ، ولكن الذى نعلمه أنه حتى لو صح أن « التبادل » فى الحب هو مجرد وهم مزدوج ، فإن هذا لن يسمح لنا بأن نقرر أن توافق وهمين إنما هو نفسه مجرد وهم ! وآية ذلك أننا نلمح بالفعل هذا التوافق ، وأنه كثيراً ما يكون ثمرة لقبول مزدوج، فضلاً عن أنه يمثل فى كل علاقة عاطفية — مهما كان من تفاهتها — قبساً من الحقيقة . والظاهر أن ما يسميه الكثيرون باسم « وهم الحب » إنما هو ذلك المثل الأعلى الذى يحاول كل من المحبين أن يتصور الآخر فى ضوئه ، حتى يكيف نفسه معه . والحق أن المرء حين يحب ، فإنه يصبح أقرب ما يكون إلى ذاته المثالية ، أعنى تلك « الأنا » التى يخلعها عليه « الآخر » . وليست هذه « الذات المثالية » سوى تلك الصورة التى يضفيها المرء على الآخر ، بفعل ما لديه من « قدرة إبداعية » . وهذا هو السبب فى أن كل فرد منا إنما يعمل ، ويحقق ، ويوجد ، بقدر ما يثق فيه ذلك الآخر الذى يحبه . وإذا كان السر الذى تنطوى عليه كل تربية حقيقية هو أن نتصور المخلوق أفضل مما هو عليه فى الواقع ، فإن السر الذى ينطوى عليه الحب الصحيح هو أن نتصور الشخص على نحو ما تؤهله إمكانياته

---

(1) André Maurois : "Etudes Littéraires.", Maison Française, N. Y. 1941 pp. 131 135.

لأن يكون ! » وماذا عساى أن أكون ، إن لم أكن ذلك الموجود الذى يتصوره فىَّ هذا الشخص الآخر الذى يحبنى؟ »[1] ؟

ولكن هل يكون معنى هذا أن « الحب » هو الذى يسقط على «المحبوب» تلك القيمة التى يتصورها فيه أو ينسبها إليه ؟ أو بعبارة أخرى هل يكون « الحب » نفسه هو الذى يبدع تلك القيم العليا التى يراها المحب فى موضوع حبه . . . ؟ هذا ما يردّ عليه ماكس شلر بالنفى ، فإن الحب لا يخلق قيمة موضوعه من العدم ، وهو لا يسقطها عليه أو ينسبها إليه ، وإنما الحب فعل ديناميكى ننتقل عن طريقه من القيم الدنيا إلى القيم العليا ، فنرى فى موضوع حبنا أسمى ما هو ميسر له من إمكانيات . ومعنى هذا أن الحب ليس تأملاً بارداً لقيمة موجودة من ذى قبل فى موضوع حبنا ، كما أنه ليس خلقاً إبداعياً لقيمة جديدة لا وجود لها أصلاً فى هذا الموضوع ، بل هو حركة إيجابية ندرك عن طريقها فى صميم القيمة الحالية لموضوع حبنا ، تلك القيمة العليا التى تكمن فيه . ومن هنا فإن الشخصية الآثمة أو المجرمة التى نحبها هى شخصية تنطوى على بعض القيم العليا أو الصفات الضمنية ، ونحن حين نتعلق بها فإننا لا نتعاطف مع مشاعرها الآثمة أو عواطفها الشريرة ، بل نحن نحقق ضرباً من الاتصال مع ما قد يكون لديها من مزايا إيجابية مصعّدة إلى أعلى صورة من صورها . ومن هنا فإن من شأن الحب دائماً أن يفتح عيوننا الروحية أكثر فأكثر على ما الموضوع المحبوب من قيم عليا بحيث أن المحب الحقيقى ليصبح أكثر الناس مقدرة على رؤية القيم العليا التى تكمن فى باطن موضوعه ، بعكس ما يتوهم أولئك الذين يزعمون أن الحب أعمى[2] !

حقاً إن البعض قد يخلط الحب بذلك الانفعال الحسى أو الاندفاع الغرزى الذى « يُعمى ويُصم » ، ولكن من المؤكد أن الحب الحقيقى الذى نكنه لأى

---

(1) J. Guitton : "L'Amour humain.", Aubier, 1948, P. 83.
(2) Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", P. 236.

موضوع هو الكفيل بأن يرينا من هذا الموضوع ما لا تفطن إليه أعين الغرباء !
وأما حين يخلع المحبوب على موضوع حبه صفات ليست فيه ، فإن هذا « الوهم »
لا يمكن أن يكون ناشئاً عن الحب ، بل هو فى الحقيقة ناجم عن عجز المحب عن
التخلص من أفكاره وعواطفه واهتماماته الشخصية . وكثيراً ما يستهدف صرعى
الحب الجنسى لهذا الخداع أو الوهم ، فنراهم ينزعون نحو المبالغة فى تصوير قيمة
موضوع حبهم ، حتى ليكاد الواحد منهم يجعل منه مثلا أعلى أو حقيقة علوية
أو مخلوقاً سماوياً . . . ولكن هؤلاء المحبين هم فى الحقيقة — بعكس ما يبدو
لأول وهلة — شخصيات « باردة » ، إذ أنهم لا يرون القيم الفردية لموضوع
حبهم ؛ وهى تلك القيم التى يستطيع الحب وحده أن يزيح النقاب عنها . ولهذا
يؤكد ماكس شلر أن ماهية أية « فردية » غريبة عنا ، باعتبارها ماهية خاصة
لا تقبل الوصف ولا تُصاغ فى مجموعة من المعانى أو التصورات ، إنما تنكشف لنا
بتمامها ونقائها فى الحب وحده ، نظرا لما يقترن به الحب من عيان أو مقدرة على
الإبصار . وتبعاً لذلك فإن المحب يرى من الأشياء أكثر مما يراه الآخرون ، لأنه
هو وحده الذى يرى أشياء واقعية وموضوعية بكل ما لهاتين الكلمتين من معنى !
وأما حين يلجأ المحب إلى عمليات الإسقاط الذاتى والتأويل المثالى Idéalisation ،
فهنالك تكون « الأنانية » قد حلت فى نفسه محل « حب الغير » ، إذ تجيء
ميوله ، وأفكاره ، ومصالحه ، وأحكامه التقويمية ، فتجعله عاجزاً عن تخطى
ذاته ، والتحرر من عملياته النفسية الخاصة ، من أجل الاتجاه نحو موضوع حبه
ومواجهة قيمته على حقيقتها (١) .

وإنا لنميل فى العادة إلى تعليل الحب أو البحث عن أسبابه ، ولكن الواقع
أن الإنسان يحب لمجرد الحب ، دون أن يكون هناك أى مبرر للحب سوى الحب
نفسه ! وحين نقول إن الحب علة لنفسه : Causa sui فإننا نعنى أننا لا نحب صفات

---

(1) M. Scheler : ‘‘Nature et Formes de la Sympathie”, P. 240.

الشخص ، بل نحن نحب الشخص نفسه. ولعل هذا ماعناه مونتنى حينما كتب يقول : « لو أنهم ألحوا علىّ قائلين : ولكن لِمَ تحبه ؟» ، لما وجدت رداً على هذا السؤال سوى أن أجيبهم بقولى : « إننى أحبه لأننى أنا من أنا ، ولأنه هو من هو » ! ومعنى هذا أن الحب يتجه نحو « الكينونة » être لا نحو « الملك » avoir . وكل من يحب شخصاً لجماله ، أو ماله ، أو جاهه ، أو مركزه ، فإنه لم يعرف بعد معنى الحب : لأن هذه كلها ليست سوى صفات ، فهى ليست بالشخص نفسه ! وأما الحب الحقيقي فإنه لا يحب الآخر لصفاته أو مميزاته ، بل هو يحبه لذاته . وهنا يختلف الحب عن الاحترام أو التقدير أو الإعجاب ، فإن لغة الحب لا تعرف « من أجل » و « بسبب » و « بُغية » ، بل هى لغة إطلاقية لاموضع فيها للتعليل أو التحديد أو التخصيص أو الوصف . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب حقيقة شاملة مطلقة استيعابية لا تقبل القسمة ! ونحن لا نحب الآخر — فيما يقول جانكلفتش — لأنه هذا أو ذاك ، بل لأنه « الآخر » ! وبعبارة أخرى ، ليس «الآخر» هو علة الحب ، بل إن الحب هو فى حد ذاته ، وبطريقة مباشرة ، حاجة إلى الآخر ، وتجربة حية نختبر فيها هذا التلاقى الوجودى مع الآخر . ولئن كان الحب يبحث منذ البداية — كما قال بروست نفسه — عن « الآخر » الذى يمكن أن يحبه ، أعنى عن ذاته العزيزة ، أو تلك « الأنت » التى يستطيع أن يتعلق بها ، حتى قبل أن يعرفها ، إلا أن الحب لا يلبث أن يبحث من بعد عن أسباب حبه ! ومعنى هذا أن الحب يبدأ بدون أسباب أو مبررات ، ولكن هذه الأسباب أو المبررات لا تلبث أن ترد إليه من بعد[1] !

وربما كانت السِّمَة الأساسية التى يتصف بها الحب فى مطلع حياته هى تلك الصبغة الإطلاقية العُذرية التى تجعلنا ندرك شخصية « الآخر » إدراكا حدسياً تركيبياً مباشراً ، فنقف على « الآخر » فى وحدته العضوية ، دون أدنى تحليل

(1) Jankélévitch : "Traité des Vertus", Bordas, 1949, P. 463-4.

لعناصره أو تجزئه لمقومات شخصيته . وليس من شأن الحب أن يتخيَّر فيما يقدم له ، بحيث « يغربل » الصفات المعروضة أمامه لـكى يأخذ بعضها ويطرح البعض الآخر ، وإنما يجىء الحب فيختار شخصية محبوبه بأ كلها ، ويقبل كل ما تنطوى عليه من محاسن وعيوب . وعلى حين أن هناك « هواة » amateurs فى الحب يعرفون كيف يصنفون طبائع النساء ، وكيف يأخذون من هذه بطرف ، ومن تلك بطرف آخر ، نجد أن جماعة المحبين amants هم على العـكس تماماً من جماعة الهواة ! وآية ذلك أن الحب ليس عملية « اختيار » (أو انتقاء) sélection لبعض الصفات أو الطباع فى كل واحد ، بل هو « انتخاب » إجمالى élection massive لهذا الـكل ، باعتباره شخصاً حياً هو غاية فى ذاته . وإذن فإن المحب يتقبل شخصية محبوبه بأ كلها ، أو هو يريد موضوع حبه على ما هو عليه ، دون أن يقف من محبوبه موقف المصلح أو المرشد أو الناصح ! ولعل هذا ما عبرَّ عنه ماكس شلر حينما كتب يقول : « إن الحب الحقيقي يتميز على وجه التحديد بأننا « نرى » فيه « العيوب » المجسمة لموضوعات حبنا ، ولـكننا مع ذلك نحب تلك الموضوعات على الرغم مما فيها من عيوب[١] » . ولهذا يؤكد شلر أن الرغبة فى تغيير الآخر ، أو تعديل موضوع حبنا ، لا تدخل ضمن مقومات الحب من حيث هو كذلك . ومعنى هذا أننا نحب « موضوع حبنا » على ما هو عليه ، أو بما ينطوى عليه من قيم ، لا على نحو ما نريده أن يكون ، أو بما نرجو له من قيم ! وكل حب يضع فيه المحب شروطاً لمحبوبه ، بأن يقول له مثلا إنه « ينبغى لك أن تصبح هذا أو ذاك » ، سرعان ما يفقد طابعه الخاص ، وصفه حباً ، لـكى يستحيل إلى شىء آخر ! وأما الحب الحقيقى فإن لسان حاله يقول : « لتصبح ما أنت كائنه » ، وكأن المحبوب يؤمن فى قرارة نفسه بأن الطابع الديناميكى للحب هو الـكفيل وحده بتحقيق عملية الترقى الطبيعى للمحبوب . . . ومهما يكن من شىء ، فإن المحب يريد المحبوب على ما هو

(1) M. Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", PP. 237 — 239.

عليه، ويريد كل ما فيه حتى سحنته الحزينة ، ووجهه المكتئب ، وجسده النحيل ، وقامته القصيرة . . . إلخ . وكيف يمكن أن نعترض على المحب فنقول له « إنك لاترى عيوب حبيبك» ، فى حين أن هذه العيوب نفسها هى فى نظره مصدر «سحر» ذلك الحبيب ؟ ألسنا نلاحظ أن ما قد يصرف الغير عن الإقبال على محبوبه ، إنما هو على وجه التحديد ما يولع به هذا المحب ؟ أليس من شأن الحب دائماً أن يهضم عيوب المحبوب ، لكى يحيل النقائص إلى محاسن ، ويجعل من العوائق وسائط ؟ أليس هذا ما عبّرت عنه إحدى شخصيات إميلى برونتى فى روايتها « مرتفعات وذرنج » عندما قالت : « إننى لأهوى الأرض التى يدوسها بقدميه ، والهواء الذى يتنسمه ، وكل ما تلمسه يداه ، وكل ما تنطق به شفتاه ؛ أجل إننى أهوى كل نظراته وكل حركاته ، وأنا أحبه بأكمله حباً جماً ، حباً كاملا غير منقوص [1] ؟

وليس يكفى أن نقول إن الحب يحب كل محبوبه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أنه لا يحب إلا محبوبه وحده ! فهو لا يحب محبوبه بالإضافة إلى شىء آخر ، أو إلى جانب موجود آخر ، وإنما هو يحبه وحده دون سواه ! والمحبوب هنا هو بمثابة « آخر » يطرد سائر الآخرين ، فيصبح بالنسبة إلى المحب مركزاً للعالم كله ، مثله فى ذلك كمثل الإله الواحد الغيور فى النزعات التأليهية الواحدية ؛ وهو ذلك الإله القوى الذى استطاع أن يطرد من فوق جبال الأوليمبيا كل جمهرة الآلهة الوثنيين ! والحب الخالص أيضاً حب جامح غير متسامح ، أو هو حب واحدى لا يقبل المشاركة أو التعدد ، فهو لا يعرف سوى موضوعه الأوحد الذى هو بالنسبة إليه كل شىء ، وهو لا يجد فى نفسه موضعاً لشىء آخر يمكن أن يحتكم إليه . ولهذا فإن المحب الحقيقى لا يحب إلى حد ما ، أو من وجهة نظر معينة ، أو باعتبار ما من الاعتبارات ، بل هو يحب إلى أقصى حد ، ومن جميع وجهات النظر ، وبكل اعتبار من الاعتبارات . وهذا هو السبب فى أنه حينما يظهر

---

(1) E. Brontë : "Les hauts de Hurle-Vent.", trad. franç., P. 122.

المحبوب — حتى لأول مرة — فإنه لا يظهر كشخص غريب ، بل إنه ليظهر أمامنا كما لو كان شخصاً سبق لنا التعرف به منذ القدم ! فنحن لا نستطيع أن نتصور وقتاً كنا فيه بدونه ، أو لم نكن بعد قد عرفناه ! وكأن الحب يؤمن بالخرافات ؛ أو يعتقد بسبق وجود المحبوب قبل ظهوره ! وتبعاً لذلك ، فإن الحب يغيّر من كل ما جاء قبله ، أو هو يلقى ظلاله على كل ماضينا السابق ، حتى أن الشخص المحبوب ليبدو لنا كأنما هو قد كان مجهولا لنا منذ البداية ! وفضلا عن ذلك ، فإن كل من يحب ، لا بد من أن يشعر بأن حبه قد جاء متأخراً أو بعد لأى (وكأن لسان حاله يقول مع القديس أوغسطين « بعد لأى ما أحببتك يا إلهى» Sero te amavi) ، ومن هنا فإننا نراه يرتدّ إلى ماضيه — إنْ من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — لكى ينظم ذكرياته وأحداثه الماضية ، فى ضوء ذلك الحدث الجديد الذى أضاء حياته[1] !

حقاً إن الواقع نفسه قد يضطر المحب إلى أن يحب محبوبه حباً متناهياً محدوداً ، أعنى إلى حد ما ، أو على نحو ما من الأنحاء ، ولكن المحب الخالص لا يفطن إلى هذه الحدود ، ولا يسلّم أصلا بإمكان تقاسم المحبوب مع شخص آخر ، وإنما هو يدع هذه المهمة للشاهد الذى يحكم من الخارج . وأما حين يكون لدى المحب من برود الأعصاب ونصاعة التفكير ما يستطيع معه أن يضع نفسه موضع الشاهد ، لكى يحكم على حبه من وجهة نظر الآخرين ، فهنالك يكون قد أقلع عن الحب ، ما دام قد فقد براءة الحب وبساطته ، واستطاع أن يشعر بتناهيه ونسبيته . وإلا فكيف نحكم على عاشق يذهب للقاء حبيبه ، فيأبى أن ينتظره مدة تزيد عن نصف ساعة ؟ إننا سنقول بلا شك إن هذا العاشق يبحث عن أعذار واهية أو علل تافهة ، لكى يتهرب من معشوقه . وأما العاشق الحقيقى ، فإنه على استعداد دائماً لأن ينتظر آلاف السنين ، بل إلى أبد الآبدين ، حتى يظفر بلقاء حبيبه ! وهو

(1) Jean Guitton : "L'Amour Humain", Aubier, 1948., P. 74.

ينتظر فى حرقة ولهفة ورجاء إلى ما لانهاية ، آملاً أملاً جنونياً ضدّ كل أمل ، دون أن يساوم اللحظات والدقائق ، بل دون أن تثبط همته ، حتى ولو كان من المستحيل عليه فى واقع الأمر أن ينتظر إلى غير ما حد ! وأما حينما يفطن الحب إلى ضعفه الخاص ، فهنالك يكون مثله كمثل الإرادة الخيرة التى عدمت كل ثقة ، فأصبحت تعرف الحد الذى يفصل الممكن عن المستحيل ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الحب الخالص — بطبيعته — واحدى ، غيور ، مثله كمثل الإرادة الخيرة التى تريد من كل قلبها ، وتعتقد فى قرارة نفسها أنها مطلقة ، أبدية ، لامتناهية ، قادرة على كل شىء ! وإذن فإن شيشرون لم يجانب الصواب حينما قال إنه لا يستطيع أن يتعقل شخصاً يحب كما لو كان من القدر له يوماً أن يبغض[1] ، فإن حباً يتصور — ولو إلى لحظة ما — احتمال تحوله إلى كراهية ، بل ويتحدث هو نفسه عن ذلك ، إنما هو فى الحقيقة شعور كاذب ، وعاطفة زائفة !

والحق أن كل موجود يريد دائماً أن يكون محبوباً لذاته ، حتى أن أحمق الفتيات لتعرف كيف تكتشف فى الحب الذى يبديه نحوها أى رجل ، ذلك الباعث الخفى المدسوس عليه ، سواء أكان مصلحة مادية ، أم لذة حسية ، أم فائدة معنوية أم غير ذلك . وحينما تشعر الفتاة بأنها ليست محبوبة لذاتها ، فإن هذا الشعور وحده هو الكفيل بأن يفسد عليها ذلك « الحب الخالص » الذى تعرف بسليقتها أنه حق من حقوق كل مخلوق كائناً من كان . فليس فى الوجود شخص يقبل أن يكون محبوباً لخدماته ، أو ثرائه ، أو مهارته ، أو لباقته ، لأن كلاًّ منا يعلم حق العلم أن من يحب شخصاً لماله ، فإن ما يحبه عندئذ هو المال لا الشخص نفسه ! وهذا ما عبّر عنه بسكال حينما قال إنه « عندما يحبنى أحد لما لدى من صفات ، أو لما أتمتع به من مزايا ، فإن معنى هذا أنه يحب صفاتى ، أو يقدّر ما لدىّ

(1) Cicéron : "ut aliquando esset osurus.", De amicitia, 16. (cité par : Jankélévitch : "Traité des Vertus", P. 479).

من مزايا ، ولـكنه لا يحبنى أنا نفسى » ! وإنمـا يكون الحب حباً خالصاً بكل معنى الـكلمة حينما يكون نزيهاً ، تلقائياً ، غير مشروط . ولهذا يؤكد فنيلون أن كلاً منا يريد أن يكون محبوباً لذاته فقط ، فوق كل شىء وأكثر من كل شىء ؛ محبـوباً وحده دون سواه ، وبمقتضى ميل خالص مجرد من كل غرض[١] . وكل منا أيضاً يريد من المحب أن يضحى بالعالم كله فى سبيله ، وألا يكون لأحد سواه أى وزن فى عينى محبه ! ومن هنا فإن أية ذرة من المصلحة الشخصية تمتزج بالحب قد تـكون هى الـكفيلة بأن تجرح تلك العاطفة العنيفة الرقيقة التى تتطلب دائماً ضرباً من التفضيل المطلق . وكما أن الواجب يمضى دائماً نحو الحد الأقصى ، فإن الحب أيضاً لا يعرف الاعتدال أو التوسط أو التوقف فى منتصف الطريق . وكما أنه لا يمكن أن تـكون هناك أنصاف واجبات ، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك « نصف حب » ! وأما الحب الذى لا يحب إلا من وجهات نظر معينة ، أو إلى حد ما ، أو من بعض النواحى فقط ، أعنى ذلك الحب الذى يساوم ويتمحك ، فهو لا يخرج عن كونه صورة من صور الـكذب ، مادام الـكذب فى صميمه مجرد تعبير عن حالة التوزع والانقسام . ولهذا يقرر جانكلفتش — فى تحليله العميق للحب — أن شعور الحب بحدوده لابد بالضرورة من أن ينتقل به إلى ما وراء ذاته ، وبالتالى فإنه لابد من أن يحيله إلى حب كاذب زائف[٢] .

وعلى حين أن « الصداقة » — كما لاحظنا فيما سبق — تفترض الوساطة أو الاتصال غير المباشر ، نجد أن « الحب » هو فى صميمه تلاقى الأنا والأنت دون واسطة . ومعنى هذا أن العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة لا تستند إلى حدود أو وسائط أو حلقات اتصال . والواقع أن الصلة بين الأنا

(1) Fénélon : "Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne.", 19. Sur le pur amour.

(2) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus.", 1949, PP. 480

والأنت ليست صلة قياسية تستلزم حداً أوسط ، وإنما هى صلة مباشرة تفترض الألفة التى يسقط معها كل حجاب . وإلا فهل يمكن أن نسلم بأن يجىء الحب على أعقاب توسط يقوم به شخص ثالث ، فيقيم الجسر بين الأنا والأنت ؟ ألا تدلنا التجربة على أن مجال الحب هو مجال العلاقات المباشرة ، أو دنيا القلب التى لا موضع فيها لوجهات النظر ، أو للآراء الاستشارية ، والعدالة التحكيمية ، والقياس العقلى ، فكيف نتصور أن يقبل الحب حكم الوسيط أو الشخص الثالث ، أو الرجل الغريب الدخيل ، وهو الذى يرفض منذ البداية فكرة « الشريك » أو « العذول » ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحب لا يمكن أن يقبل أصلاً فكرة « الوسيط » أو « الحَكَم » ، لأن الحَكَم arbitre هنا لن يكون قاضياً عادلاً أو وسيطاً محايداً غير متحيز يفصل بين الطرفين ، بل سيكون بمثابة الشخص الفضولى المتطفل ، أو بمثابة العذول الدخيل الذى لا موضع له بين عاشقين ؟

والواقع أن ما يميز الحب عن كل ما عداه من العلاقات الشخصية التبادلية الأخرى ، أنه أولاً وبالذات علاقة تلقائية مباشرة تتم بين شخصين حرين يكمل أحدهما الآخر . . . فالحب إنما ينشأ — كما قال مارتن بوبر — بين رأس ورأس ، بين وجه ووجه ، بين نظرة ونظرة ، بين نَفَس ونَفَس . . . وكل من يشعر بأنه مستكف بذاته ، أو أنه غارق فى أحضان السعادة ، بل كل من لا يحس فى أعماق نفسه بأى قلق أو حيرة أو توتر ، لا يمكن أن يشعر بالحاجة إلى الحب . ومعنى هذا أن العجز عن الحب إنما ينبع عن فقر الشخصية ، فإن من السهل على المرء — حين تكون ميوله محدودة — أن يشبعها بكل بساطة ، دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى « الآخر » . وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تحقق بعد ، وحين يحس فى أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص ، فهنالك تنشأ فى نفسه الحاجة إلى « الآخر » . ولكن هذا « الآخر » الذى ينشده الحب ليس مجرد مجموعة من الصفات ، أو حزمة من الإمكانيات ، بل هو

شخصية حرة لا بد من التلاقى بها وجهاً لوجه . وهنا لا يصبح العالم مجرد مكان متجانس محايد غير مكترث بل يصبح محل الوصال والتلاقى والمحاورة . وتجربة « التلاقى » rencontre هى التى تكشف لنا فى صميم « الآن » عن تلك الحضرة أو الملاء العينى الذى هو « الأنت » . وليس « الأنت » فى الحب حلقة فى سلسلة ، أو مفهوما فى نسق عقلى ، بل هو « حضرة » تملأ علينا الأفق كله . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن « الأنت » هنا موجود وحيد فرد لا شركاء له ولا جيران ولا منافسون ، لأنه لا شىء يوجد خارجه ، بل كل الأشياء تحيا فى ضوئه . وعلى حين أن النوع والجنس يقبلان التصنيف ، نجد أن « الأنت » لا يقبل التصنيف أو التحليل أو الوصف أو المقارنة ؛ لأنه كيف يتأتى لنا أن نضع تحت مقولة ما من المقولات ما هو غير قابل للموازنة ، وما يند عن كل قياس ، وما هو بطبيعته أبعد ما يكون عن النموذج أو العينة الموجودة فى سلسلة ؛ لأنه عالم بأكمله ، ولأنه قانون لنفسه ، ولأنه يفرض ذاته علينا خارجاً عن كل قانون[1] !

إن البعض ليظن أن الحب هو مجرد امتزاج أو وحدة أو اتحاد أو تناغم ، ولكن تجربة المحبين شاهدة بأن الحب علاقة ثنائية نوعية ذات طابع خاص . وقد تصور لنا الأنانية أن الحب تملك أو رغبة فى الامتلاك ، ولكن من المؤكد أن أول مرحلة من مراحل الحب إنما هى تلك « التجربة الوجودية » التى نتلاقى فيها مع « الآخر » ، لا باعتباره فكرة أو شيئاً أو موضوعاً ، بل باعتباره شخصية أو ذاتاً أو « أنت » . وإذا كان من شأن الحب أن يتخذ فى بدايته دائماً طابع « الأزمة » ، فذلك لأنه يمثل فى حياة كل فرد منا حدثاً شخصياً هاماً يقع فى مكان معين وزمان معين ، وكأنما هو اكتشاف ، أو مفاجأة ، أو هزة ، أو تاريخ . وآية ذلك أننا نكتشف فى الحب موجوداً مستقلاً عنا ،

---

(1) Martin Buber : "Je et Tu" ; Paris, Aubier, 1938, PP. 26—27.

ولكننا نشعر بأن هذا الموجود الخارجى الماثل أمامنا ، هو « الكائن الفريد » الذى سيكون فى وسعه من بعد أن يخلع على وجودنا معنى ، وأن يضفى على حياتنا قيمة ! وليس من شك فى أن أول تجربة ينكشف فيها لنا مثل هذا الموجود لا بد أن تصبح حدثاً فريداً لا مثيل له فى كل حياتنا ، مثلها فى ذلك كمثل كل ما هو تاريخى ، وبالتالى فإننا لا بد من أن نشعر بأنها لن تتكرر مرة أخرى ! حقاً إن الأزمة قد تبدأ من جديد مع ذات أخرى ، ولكنها عندئذ لن تكون سوى حدث متكرر يستمد لونه ومذاقه من التجربة الأولى . ولهذا فإن الإنسان الذى يحب عدة مرات ، إنما يحب فى كل مرة على سبيل الإحالة ، وكأنما هو يستمد من ماضيه عناصر حبه ، أو كأنما هو يحيا على رصيد تجربة أصلية خصبة[1] .

ولكن ، لماذا يخرج الإنسان من ذاته ، لكى يتجه نحو تلك « الذات الأخرى » التى سيتعلق بها كما لو كانت ينبوع سعادته ومصدر خلاصه ؟ أليس هناك مخاطرة كبرى فى أن تعلّق الذات كل آمالها فى الحياة على ذات أخرى مثلها ؟ وماذا عسى أن تكون هذه الذات الأخرى إن لم تكن مثلنا ذاتاً متناهية ضعيفة فانية قابلة للزوال ؟ ولماذا يتوهم الموجود البشرى — حين يحب — أن هناك ما يبرر وجوده ، وكأن الحب — وحده دون سواه — سبب كاف لتبرير الوجود ؟ . . . كل تلك أسئلة قد لا يكون من السهل أن نجد لها إجابات حاسمة ، ولكن من المؤكد أن التحليل النفسى قد يساعدنا بعض الشىء على تفسير طائفة من الظواهر التى تقترن بمولد الحب . وهنا نجد أن الكائن البشرى يفتقر فى مستهل حياته البالغة إلى « الوحدة النفسية » ، نظراً لأن ميوله الكثيرة تظل متعارضة ، متنافرة ، غير متماسكة . وهذا هو السبب فيما نلاحظه لدى المراهق من ارتياب ، وتردد ، وتعثر فى سائر تصرفاته ، وكأن ثمة قلقاً عميقاً يكمن فى قرارة نفسه ، مما قد لا ينجح

(1) J. Guitton : "L'Amour Humain.", Aubier, 1948, PP. 75-76.

المجتمع فى القضاء عليه ، إن لم نقل بأنه قد يعمل على مضاعفته . والظاهر أن آليات الإدراك الحسى نفسها تضطرنا إلى النسيان ، فتبقى فى أعماق نفوسنا على صورة ذكريات كامنة كل تلك الأحداث التى لم نُرِدْها ، وكل ما عانَيْناه على الرغم منا ، وكل ما لم نستطع أن نسجله بل اقتصرنا على إدراكه ، وكل ما أحسسنا به دون أن نتمكن من تركيز عواطفنا فيه . ثم يجىء المجتمع بأوامره ونواهيه ، فيضيف إلى هذه الحصيلة المكبوتة جمهرة أخرى من الممنوعات ، والمحرّمات ، والعوائق ، والأسرار ، والمكنونات ، والوعود المؤجَّلة . . . إلى غير ذلك مما يولّد فى النفس حالة الخوف والقلق ، والتشوُّف ، والشعور بالضيق . وليس من سبيل أمام الإنسان لعلاج ما فى أفكاره من قلق وارتياب ، وتحقيق ما تتطلبه حياته النفسية من وحدة ، اللهم إلا بتصور ذات أخرى ، أو « أنا مثالية » ، تكون بمثابة الأفق الأعلى الذى تتحرك صوبه ذاته الواقعية . ونظراً لأننا بطبيعتنا ناقصون ومتناهيون ، فإننا نصطنع لأنفسنا دائماً — إن من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى — صورة مجردة لما سيكون من شأنه أن يتممنا أو يكمّلنا . وهذه الصورة المثالية لموجود آخر سيكون من شأنه أن يحقق لى الاكتمال ، هى بمثابة الينبوع الأصلى الذى لا بد من أن تنبثق منه صورة « الكائن المحبوب » . ومعنى هذا أن شعورنا بذواتنا يقترن بشعور آخر يدور حول ما نرغب فيه لكى نحقق ذواتنا من جهة ، وما نخشى ألا نستطيع بلوغه مطلقاً من جهة أخرى . ولا شك أن مثل هذا الشعور إنما يعبّر عن نقص مزدوج : لأننا نشعر بالحاجة إلى موضوع يكون من شأنه أن يكملنا ويحقق ترقينا ، كما تكمّل الزهرة البرعم الصغير أو كما تجىء الثمرة فتكمل نضج الزهرة ، ولكننا نشعر أيضاً بالحاجة إلى موضوع ينضاف إلينا فيسدّ ما فينا من نقص ، كما ينضاف الياسمين إلى الورد لكى تتكون منهما باقة جميلة من الأزهار . ولولا هذا الشعور المزدوج بالنقص ، لما نشأ لدينا ذلك الحنين الغامض إلى موجود آخر يجىء فيحقق آمالنا فى الاكتمال . وهكذا تجىء تجربة

« التلاقى » فتحرر ما فى نفوسنا من إحساس بالقلق ، وتتيح الفرصة أمام الصورة المثالية الكامنة فى أذهاننا لأن تتحقق ويتم إسقاطها فوق شاشة الواقع . وهذا هو السبب فى أنه — وإن كان فى وسع المرء أن يحب عدداً كبيراً من المخلوقات — إلا أن طبيعة تكوينه النفسى توجهه فى العادة نحو مخلوق بعينه ، وكأنما هو وحده الذى يستطيع أن يضمن له السعادة ، أو أن يكفل له الوحدة النفسية المطلوبة .

بيد أن الملاحظ عادة أنه كلما كان « الآخر » أكثر مرونة ولا تحدداً ، وكلما كان طابعه الظاهرى أميل إلى الغموض والسرية ، كان أقدر على توليد « الحب » فى نفوس الرجال . ولهذا فإن الفتاة التى وصفها نوفالس بقوله إنها «صورة الممكن» l'image du possible هى فى العادة أشد الفتيات جاذبية . وحسبنا أن نلقى نظرة على النماذج النسوية التى نجحت فى اكتساب حب أعاظم الرجال ، لكى نتحقق من أن صاحباتها قد كن بمثابة « مخلوقات ناقصة » أو « نساء غير مكتملات » ، وكأن الواحدة منهن هى مجرد « مخلوق ضمنى » أو « موجود بالقوة » . فبياتريس فى نظر دانتى ، وصوفى فى نظر نوفالس ، ومارجريت فى نظر فاوست : كل واحدة من هؤلاء إنما هى « مخلوق غير مكتمل » ، أو موجود لم تتحدد معالمه بعد ، وكأنما هى حزمة من الإمكانيات ، أو صورة ناقصة تنتظر من يتمها ! ولا شك أن « الوجود الضمنى » هو الذى يجتذب العقلية الإبداعية ، فإنه يشعرها بأنه تربة خصيبة تستطيع أن تودع فيها قواها الخاصة !

وثمة رأى ذائع بين دعاة التحليل النفسى مؤداه أن ما يتحكم فى اختيارنا لموضوع حبنا هو يقظة بعض الذكريات القديمة أو مواقف الطفولة المبكرة . وهذا هو السبب فى أن الزوجة كثيراً ما تكون شبيهة بالأم ، وإن كان التباين نفسه قد يكون صورة من صور التشابه . والحال هنا أشبه ما يكون بالحال فى الحلم : فإن احتمال رؤية حدث ما من الأحداث فى الحلم يتضاعف بتزايد حدة الانطباع الحادث ، ويتضاءل بقدر درجة الانتباه الموجه إليه . ومعنى هذا أن ما يولد أحلامنا إنما هى

تلك الانطباعات التى لم يستطع الشعور أن يمسك بها . وهكذا تظهر فى الحلم تلك الأحداث التى أهملناها أو لم نعطها ما تستحق من الاهتمام ، فيحلم المرء مثلاً بتلك المخاطر التى استطاع أن يتجنبها فى حياته الشعورية ، دون أن يكون قد فطن إلى درجة خطورتها أو مدى جسامتها . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مرحلة الطفولة المبكرة : فإننا نصطدم بالكثير من الأحداث الهامة والانطباعات العنيفة ، دون أن يكون لدينا من القدرة العقلية ما نستطيع معه تأمل تلك الأحداث أو تقدير مايترتب عليها من انطباعات . ولا غرو ، فإن مرحلة الطفولة المبكرة هى تلك الفترة التى يكون الانطباع فيها قوياً ، بينما يكون التفكير فى الانطباع ضعيفاً ، وذلك نظراً لأن الشعور يكون مستعداً لتقبل الانطباعات الجديدة الواردة إليه من عالم الواقع ، مع كونه فى الوقت نفسه عاجزاً عن إدراكها أو حتى عن مجرد الإحساس بأنها موجودة . ومن هنا فإن الانطباعات التى بقيت كامنة فى أعماق اللاشعور ، وكأنما هى ذكريات مكبوتة ، قد تعود إلى الظهور على سطح الشعور لكى تولّد ما يمكن أن نسميه باسم « حلم الحب » . وهنا تكون آليات الحب على النقيض من آليات الحلم : فإن الملاحظ فى الحلم أن انفعالات النهار هى التى تولد أخيلة الليل ، فى حين أن المشاهد فى الحب هو أن بعض الانفعالات المظلمة التى كانت غارقة فى طوايا ليل الطفولة البعيدة ، تجىء فتنبثق فى نهار الحياة البالغة الواعية ، وتتسبب فى حدوث الحالة التى نسميها باسم « تثبيت الحب » . ولا شك أن هذه العملية — فيما يقول بعض دعاة التحليل النفسى — هى التى تفسر لنا فجائية الحب ، وهى التى تظهرنا على حقيقة أمر تلك الصدمة الانفعالية التى يتخذها « أول حب » فى حياة كل فرد منا . وإذا كان البعض منا قد يولع ولعاً بالغاً بموضوع دميم أو تافه من موضوعات الحب ، فذلك لأن مايروعنا فى هذا الموضوع ليس هو امتيازه أو تساميه ، بل هو تشابهه مع صورة أخرى سبق لنا أن التقينا بها فى ماضى حياتنا ، وسبق لنا أيضاً أن شعرنا نحوها بانفعال أولى من نوع خاص

وهذا هو السبب كذلك فى أن بعض النساء السوداويات قد ينجحن فى توليد عاطفة هائلة من الحب فى نفوس أولئك الرجال الذين لم يستبقوا من طفولتهم المبكرة سوى ذكريات أليمة حزينة .

وربما كان فى استطاعتنا أن نضيف إلى ما قلناه عن عودة ظهور الحلم فى عالم اليقظة ، ما أطلق عليه الدكتور آلندى Allendy اسم الرغبة فى إعادة تركيب موقف أصلى . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مشكلة المصير فى علاقته بالطباع أو الخلق الشخصى . والظاهر أن سائر الأحداث التى تقع لنا هى — كما يقول جان جيتون — متشابهة فيما بينها ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب إن نقول إن الاحداث التى تقع لنا مُشابهة لنا ، وهى متشابهة فيما بينها لأنها جميعاً مُشابهة لنـــا . . . فأنا — مثلاً — إذا انزلقتُ مرتين فوق قشرة برتقال ، فإن معنى هذا أن القشرة فى ذاتى ؛ وبالتالى فإن مايجعل قدمى تزل ، ليس هو القشرة ، بل هو الخرق أو انعدام المهارة . ولما كانت ميولنا بطبيعتها ناقصة — كما سبق لنا القول — فإن كلاً منا يحاول أن يسقط فوق شاشة العالم الخارجى تلك المواقف التى قد يكون من شأنها أن تشبع ميولنا أو أن تحقق لها الاكتمال . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن الشخص الذى ينزع نحو الاعتقاد بأنه مضطهد ، أو الذى يميل إلى الظن بأنه مذنب ، قد يسقط فيما حوله موقفاً يضطر الآخرين إلى اضطهاده أو إدانته . والشخص الذى يحب الصراع ، والمشاجرة ، والسخرية ، قد يسهم فى خلق موقف يهاجمه فيه الآخرون ، فيضطر إلى الرد عليهم . والشخص الذى يحب أن يوطد دعائم النظام . ويتمنى أن يكون هو وحده القدير على النهوض بهذه المهمة ، قد يسقط فيما حوله موقفاً يكون كل ما فيه داعياً إلى اليأس ، أو هو قد يجتذب إليه النكبة لكى يسارع من بعد إلى إصلاح الأمور وعلاج الموقف! وليس ثمة حَدَث تظهر فيه قدرتنا على خلق الموقف الملائم لطباعنا أو أخلاقنا مثل تلاقينا مع المرأة التى نحبها و نتعلق بها . والواقع أن المرأة التى يقع عليها اختيارنا — فيما بين ذلك العدد الكبير من النساء

اللاتى نلتقى بهن — ليست تلك التى تتجاوب مع الذكريات الغامضة الموجودة لدينا منذ عهد الطفولة المبكرة ، بقدر ما هى تلك التى تستطيع أن تحقق الموقف الذى نحن مرتبطون به متوقفون عليه . ولهذا فإننا نتخيَّر فى العادة تلك المرأة التى سيكون فى وسعها أن تهبنا السعادة أو الشقاء ، وفقاً لما تتجه نحوه ميولنا من سعادة أو شقاء .

والظاهر أن القانون الأسمى الذى يتحكم عادة فى مصير البشر هو أن كلاً منا لا يظفر فى الحياة إلا بما هو أهل له ، وإن الحدث الذى يقع لنا إنما يوجهنا فى الطريق الذى سبق لنا اختياره . فالرجل الذى يهوى تعذيب الآخرين كثيراً ما يقع فى حب المرأة الضعيفة ، والنفس الطاهرة قلما تتعلق إلا بنفس أخرى أكثر منها طهارة . ومعنى هذا أن كلاً منا إنما ينشد المخلوق الذى سوف يسمح له بأن يكمّل « دورته الباطنية » circuit intérieur . وهذا هو السبب فى أن الزواج قلما يكون بمثابة علاج للشخص المنحرف أو المعوج ، لأن حبه لن يتثبت إلا حول شخصية أخرى منحرفة أو معوجّة مثله ! وربما كان « الحب » أخطر حدث فى حياة الإنسان ، لأنه يمس صميم شخصيته وجوهر وجوده الباطنى ، فى حين أن سائر أحداث الحياة العادية ليست سوى ظواهر سلبية لا تكاد تقحم على حياتنا الباطنية أى عنصر من العناصر الفعالة المؤثرة . وهذا هو السبب فى أن « التلاقى » كثيراً ما يتخذ فى حياتنا طابع « الحدث المفاجىء » الذى يستجيب لنداء سابق ، فنراه يهز أركان وجودنا ، ويمتد بتأثيره إلى أعمق أعماق أفكارنا ، ويقحم فى حياتنا الباطنية قطباً جديداً لم يكن فى الحسبان[1] !

ولكن ، ليس المهم فى الحب فقط هو عملية « توحيد الذات » التى تتم عن طريق إسقاط صورتنا الخاصة على موجود آخر ، بل المهم أيضاً هو تقبُّلنا لصورتنا الذاتية المنعكسة التى تجىء إلينا من قبل الكائن المحبوب . وآية ذلك أننا حين

---

(1) J. Guitton : «L'Amour Humain.», Paris, Aubier, 1948 P. 82.

« نحب » حقاً ، فإننا نستعيض عن إدراكنا لحقيقتنا الخاصة ، أو شعورنا بذواتنا بصورة أخرى جديدة هي ما نحن عليه في نظر ضمير الآخر . ومن هنا فإن الحب الحقيقي كثيراً مايحررنا من « كراهية الذات » ، إذ يحل محل شعورنا بذواتنا ، مع مايقترن به من قلق وتوتر وعذاب ، صورة جديدة ، نقية ، بريئة ، تستحيل فيها كل سماتنا الجسمية والمعنوية إلى سمات مثالية . وهذه الصورة السامية هي بمثابة الهبة الكبرى التي يقدمها لنا الحب في مطلع حياته ، وكأنما هو يريد أن يحررنا — ولو إلى حين — من متاعب الشعور بالذات ، والإحساس بما فينا من نقائص ومثالب وعيوب ! وكأن من شأن الكائن المحبوب أن يجيء فيحقق لنا ما تتطلبه منا ذاتنا المثالية ، أو كأنما هو يسمح لنا بتنفيذ ما يتطلبه منا مثلنا الأعلى الأخلاقي بثمن زهيد ، أو دون كبير عناء ! وإذا كان من العسير على الذات أن تتكافأ بجهودها الخاص مع « الأنا الأعلى » ، فإنه لمن اليسير عليها أن تتشبه بذلك النموذج المثالي للذات حينما يسقطه عليها الكائن المحبوب . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الصورة المثالية التي يتوهمها فيك الكائن المحبوب ، كثيراً ما تكون كافية لتحريك إرادتك نحو ذلك الأفق الأعلى الذي طالما أضناك الصعود إليه !

والحق أنه إذا كان لتجربة الحب — منذ البداية — طابع اخلاقي ، فذلك لأن كلاً منا — كما لاحظنا فيما سبق — إنما يصبح أقرب ما يكون إلى « ذاته المثالية » عندما يحب . وآية ذلك أن الذات حين تكتشف « الآخر » ، فإنها تتخلى عن « عبادة الذات » التي تقف حجر عثرة في سبيل تحقق الشخصية . ولهذا يؤكد بعض الفلاسفة (مثل سولوفييف) أن الدلالة الحقيقية للحب في حياة كل منّا ، انما هي هذا الكشف الفريد الذي نزيح بمقتضاه النقاب عن بعض القيم . وحينما تستشعر الذات ضرباً من الحب الفجائي نحو شخص ما من الأشخاص ، فإنها عندئذ إنما تكتشف في شخص هذا الغريب معنى خاصاً للقيم هو في الوقت نفسه معناها هي .

وتبعاً لذلك فإن الحب الفجائى — فيما يقول بعض الباحثين — إنما يردُّنا إلى أصولنا ، ويعرّفنا من نحن ؛ ولولا ذلك لما كان لمثل هذا الغريب الذى يقض مضجعنا كل تلك الأهمية القصوى ! هذا إلى أن الضمير حينما يغلق بابه على نفسه ، فإنه سرعان ما يجفّ ، وذبل ، ويشقى . وأما حين يفتح أبوابه للحب ، فهنالك يتحرر من قيوده الباطنية ، لكى يجد فى ثراء حياته الجديدة المزدوجة ، ملاء ، وغبطة ، وسعادة ... وربما كان سحر التجربة الأولى للحب هو أنها تحطم أمام أنظارنا — لأول مرة — تلك الحدود أو السدود التى كانت تفصلنا عن الكائن « الآخر » . ولما كان اختلاف « الجنس » sex قد يصور لنا الموجود « الآخر » بصورة الكائن الغريب الذى لا سبيل إلى النفاذ إليه ، فإن من شأن تجربة الحب أن تتخذ فى نظرنا طابع « الكشف » الحاسم المطلق ، لأنها تقضى على تلك الهوة التى تفصلنا عن الجنس الآخر . وكثيراً ما يقع فى ظننا أن الاتصال الجنسى هو الدليل على سقوط كل حجاب بيننا وبين الكائن المحبوب ، فنتوهم أن الحب قضاء على كل انفصال ، أو تحقيق لأعلى ضرب من ضروب الوصال . ولكن ، ربما كان من واجبنا أن نتساءل : إلى أى حد يمكن القول بأن الحب امتزاج تذوب معه الفوارق بين المحب والمحبوب ؟ وعلى أى نحو يعيش المحبان هذه « العلاقة الوجودية » الجديدة التى قرَّبت بينهما بعد أن كانا مجرد غريبين ؟ وكيف تواصل سيمفونية الحب سيرها الإيقاعى بعد هذه النغمة الافتتاحية الرائعة ؟ . . .

الفصل الحادى عشر

حياة الحب

لو أننا رجعنا إلى الأساطير اليونانية ، لوجدنا أنها كانت تمثل لنا الحب دائماً على صورة « طفل » . وهذا أيضاً ما عبّر عنه بسكال فى رسالته المسماة باسم « مقال فى انفعالات الحبّ » حيث كتب يقول : « إن الحب لهو دائماً أبداً وليد صغير لم يعدُ دور التكوين . » . والظاهر أن تصوير الحب بصورة الطفل الغرير إنما يرجع إلى أن الكثيرين قد وجدا فى « الحب » عوْداً إلى حياة « البراءة الطاهرة » ، وكأن المحبين يولدون من جديد ، ويشهدون العالم سوياً للمرة الأولى ، وينعمون معاً بسعادة البساطة المقدسة ! . والواقع أننا لو عدنا بذاكرتنا إلى الوراء ، لكى نسترجع صورة تلك « البراءة السعيدة » التى استمتعنا بها فى موسم الحب ؛ لوجدنا أننا كنا بالفعل فى بساطة الأطفال ، وطهارتهم ، ونقائهم ، ونضارتهم ، لمجرد أننا كنا نحب ! ولهذا فإن كلاً منا ليتذكر بكل وفاء وعرفان للجميل ، تلك الفترة السعيدة من فترات حياته ، حينما كان صادقاً ، طبيعياً ، سخياً ، نزيهاً عن كل غرض ؛ تلك الفترة الهاربة من الزمن حينما كان يحاول أن يكف عن المطالبة بحقوقه ، وأن يتناسى الجرى وراء المنفعة ، وأن يقلع عن حب المظاهر ، وأن يكون مخلصاً ، بسيطاً ، تلقائياً ، نقى السريرة !

والحق ، أن جميع الناس تقريباً — بما فى ذلك الوضعاء والحاسدون والتافهون — قد كانوا أسخياء مرة واحدة على الأقل فى حياتهم ، إبان فترة الحب الإلهية ؛ وهم لم يكونوا كذلك إلا لأنهم كانوا يحبون شخصاً ما . ففى ذلك اليوم لم يتشدد البخيل ، ولم يحسب المقتّر ، ولم يكن لون الحقير كالحاً بصُفرة الحاسدين ؛

وفي ذلك اليوم أيضاً أصبح النفعي نزيهاً عديم الغرض ، وصار التاجر الذى كان يعامل الناس أسوأ معاملة كريماً سخياً يعطي بغير حساب ! وليس ثمة شخص – حتى بين أشد الناس ضعة وانحلالاً وسوء سمعة — لم يصبح بسيطاً لبضع دقائق خلال هذا الوسم الإلهى : موسم الحب . وليس ثمة فتاة بورجوازية محافظة لم تتمتع فى لحظة ما من اللحظات بدقيقة من البراءة الطاهرة أو السذاجة المقدسة ، لمجرد أنها كانت تحب ! أجل ، لقد كنا سعداء — فى تلك الأيام المباركة — فقد كان كل همنا أن نضمن للآخر سعادته ، وكان أقصى مُنانا أن نراه يحيا ، ويتفتح ، ويزهر! وهكذا كان كل واحد منا لا يعرف من متع الحياة سوى متعة ذلك الشخص الآخر فكان يفرح لفرحه ، ويتألم لألمه ، ويخاف لخوفه ، ويأمل لأمله . . . إلخ . فلم تكن حياة الحب إذن فى أعيننا سوى تلك الحياة الخصبة المليئة التى لا رياء فيها ولا كذب ولا عواطف مصطنعة ، بل نقاء وصراحة وبساطة طبيعية . ولم يكن موسم الحب فى نظرنا سوى ذلك الموسم الإلهى المقدس الذى لا أنانية فيه ولا نرجسية ولا تمركز ذاتى ، بل إيثار ومحبة وتضحية بالذات . ولم يكن للحب من معنى فى أنظارنا سوى أنه مولد جديد لنا ، إذ نفتح أعيننا على مناظر جديدة ، ونتصت بأسماعنا إلى أنغام لا عهد لنا بها ، ونلمس من الطبيعة مشهداً لم نلتق به من قبل ، ونرى من الحياة وجهاً كانت تضنّ به علينا فيما سلف . فهل من عجب بعد هذا كله أن نرى الشاعر يقول : « إننى أحب لأحيا ، وأحيا لأحب » ؟ وهل من غرابة فى أن يهتف آخر قائلًا : « إننى لا أريد أن أعيش ، اللهم إلا ما عاش حبي[1] » ! ؟

بيد أن الحب ليس سراً وسحراً وشعراً فحسب ، بل هو أيضاً حياة مشتركة ، وجهد متآزر ، ومسئولية متبادلة . وإذا كان الحب قد يرى فى موضوع

(1) Robert Burton , « The Anatomy of Love. », Four Square Classics, London, edited by Daniel George, 1962, P. 129 & P. 158.

حبه — بادئ ذى بدء — مجرد صورة جميلة يتملى حسنها ، أو مجرد مثل أعلى يستمتع بالنظر إليه ، فإن حياة التدانى لا تلبث أن تجيء على أعقاب مرحلة التلاق ، ومن ثم فإن المحب لا بد من أن يجد نفسه وجهاً لوجه بإزاء محبوبه وقد خُلِّيَ بينه وبينه ، فلا حجاب بينهما ولا فاصل ولا حائل ! وكثيراً ما تبدأ حياة الحب بضرب من الكشف الوجودى الذى يتم بين حريتين تتعرف كل منهما على الأخرى دون واسطة أو وسيط أو حد ثالث ! وهنا يختبر كل من المحبين ذاته باعتباره فى وقت واحد « ذاتاً » و « آخر » ، دون أن يتخلى عن شعوره بالتعالى ، ودون أن يتنازل عن حريته لكى يصير مجرد « موضوع » يستخدمه الآخر . فليس فى الحب حاكم ومحكوم ، أو آسر ومأسور ، أو مالك ومملوك ، بل هو مشاركة فعالة تتم بين حريتين ، ولا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان كل من الطرفين واعيا ، حراً ، مسئولاً . ولهذا تقرر سيمون دى بوفوار أننا « حين نحب الآخر l'autre حبا حقيقيا ، فإننا نحبه فى « آخريته » (أو غيريته) altérité ، وفى صميم تلك الحرية التى بمقتضاها يندُّ عنا أو يفلت منا . فالحب إذن عدول عن كل امتلاك ، وكل امتزاج ؛ وكأننا نتخلى عن وجودنا لكى يوجد ذلك الموجود الذى لسنا نحن إياه[1] . » . ولا يمكن أن تتكشف لنا ذات « الآخر » ، اللهم إلا حين نرتضى عن طيب خاطر أن نجود له بذاتنا ، كما أنه لا يمكن فى الحب أن يربح الإنسان العالم ، اللهم إلا إذا قبل بادئ ذى بدء أن يخسره ، وكأن لسان حال المحب هو ما قاله القديس جان دى لاكروا Jean de la Croix : « لقد وطنت نفسى على الخسارة ، وإذا بى أربح كل شيء » !

والواقع أن ماهية الحب إنما تنحصر أولاً وقبل كل شيء فى عملية « العطاء

(1) Simone de Beauvoir : «Pour une Morale de l'Ambiguité», Paris, NRF., Gallimard, 1947, P. 94.

المتبادل» التي بمقتضاها يهب كل منا ذاته للآخر . فالحب إنما يمنح ذاته للمحبوب ، والمحبوب بدوره إنما يضع نفسه تحت تصرف المحب ؛ وليس في هذه « المنحة المتبادلة » أي حساب نفعي ، أو أية رغبة مغرضة ، أو أي سعي نحو التملك . وعلى الرغم من أن كلا من الطرفين العاشقين يجد لذة كبرى في تقديم هذه المنحة للآخر ، إلا أن الأصل في العطية أنها تستلزم شيئا من الحرمان والإيثار والتضحية . فلا بد من أن يكون في منحة الحب ضرب من الحرمان ، أو التنازل عن الملكية ، أو البذل من صميم الذات ، كما يظهر بوضوح في المستوى الطبيعي حيث يقترن الحب بالموت بالنسبة إلى بعض الحشرات ! وربما كان أعظم فعل ينطوي عليه الحب — في حياة الإنسان — هو فعل المنح أو العطاء ، لا فعل التقبل أو الأخذ . حقاً إن العطية سترتد إلينا ، ولكن المحب — حين يعطي — فإنه لا يفكر في الأخذ ، بل هو يجد غبطة كبرى في أن يمنح ، ويجود ، ويعطي بلا حساب ! وقد يكون الأصل في نظام « الهدايا » الذي تجري عليه بعض المجتمعات (حينما تطالب الرجل بأن يقدم لشريكة حياته المقبلة بعض النقود أو المنح أو الهدايا) هو أنها تريد من الرجل أن يقدم لزوجته المقبلة دليلاً على حبه ، وليس كالعطية أو المنحة شاهداً على الحب ! ولكن الحب الحقيقي لا يقنع بالرموز الخارجية والشواهد المادية ، بل هو يريد منحة نفسية أو عطية روحية ، وتلك هي « ذات » المحب نفسه . فلا بد للمحب إذن — في مستهل حياته العاطفية — أن يقدم للمحبوب ذاته ، واثقاً من أنه ليس أجمل في الحياة من أن يجود المرء بما هو كائنه ce que l'on est ، لا بما هو مالكه ce que l'on a : فإنه في الحالة الأولى يجود بوجوده ، بينما هو في الحالة الثانية لا يجود إلا بملكه ! وأين « الملك » avoir من « الوجود » être ؟

ولكن ، لماذا يريد العاشق أن يهب ذاته للمعشوق ؟ وما هو الأصل في تلك الرغبة الجامحة التي قد تستولي على المحب فتدفع به إلى نسيان ذاته ، والتخلي عن كل شيء في سبيل المحبوب ؟ هذا ما تجيبنا عليه أقاصيص العشاق بما قد يعجز عن

فهمه أهل التحليل من الفلاسفة وعلماء النفس . وحسبنا أن نرجع إلى ما كتبته نساء عاشقات مثل سيسيل سوفاج Cécile Sauvage ، أو إيزادورا دنكان Isadora Duncan ، أو جوليت درويه Juliette Drouet أو غيرهن ، لكى نتحقق من أن المرأة (مثلاً) حين تحب ، فإنها تنسى ذاتها ، وتتخلى عن كل شيء ، لكى تضع نفسها بأكملها عند قدمى الرجل الذى تحبه ! ولكنها لا تهب ذاتها للرجل ، إلا لكى تقرأ فى عينيه ذلك الحب الذى تلهمه إياه ، وكأنما هى لا تجد نفسها إلا حين تجد الرجل الذى يتوّجها على عرش قلبه ! ومن هنا فإن المرأة التى تحب ، تشعر بأنه قد أصبح لها قيمة كبرى ، لأنها استطاعت أن تهتدى إلى « نصف الإله » الذى يمكنها عن طريق حبه ، أن تصبح إلهةً أو مثلاً أعلى ! وليس أقسى على نفس المرأة من أن تشعر بأنها زهرة لا يشتهيها أحد ، أو عطر لا يرغب فى تنسمه أحد ، أو كنز لا يطمع فى امتلاكه مخلوق ؛ وإلا فماذا عسى أن تكون تلك الثروة التى لا تغنى صاحبها ، والتى لا يطمع فى الظفر بها انسان ؟ . . .

ولكن ، فلتطمئن المرأة ، فإن وجودها كله سرعان ما يكتسب « علة وجوده » ، أو مبرر كيانه ، عن طريق الحب ! وآية ذلك أن وجه المرأة ، وانحناءات جسمها ، وذكريات طفولتها ، ودموعها السابقة ، وملابسها الأنيقة ، وأساليبها المعهودة ، وعالمها الخاص ، وكل شيء ينتسب إليها أو تنتسب إليه ، سرعان ما يفلت من أسْر « العَرَضية » أو « اللاضرورة » ، contingence ، لكى يصبح عن طريق الحب جوهرياً ضرورياً . وهكذا تقدم المرأة نفسها ذبيحة حية طاهرة عند قدمى مذبح إلهها المعبود ! وهذا الإله المعبود إنما هو وحده الذى يستطيع أن يشعر المرأة بأنها محور العالم ، وأنها لازمة له لزوم الماء والهواء والنور ! وكما أن الصوفية أنفسهم — فيما يقول انجلوس سيلزيوس Angelus Silésius — كانوا يظنون أن الله نفسه فى حاجة إليهم ، وإلا لما كان هناك معنى لأن يقدموا

له ذواتهم ، فكذلك نجد أن المرأة العاشقة تشعر بأن الرجل الذى تحبه لا يمكن أن يعيش بدونها ، وأنها قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم وجوده . وهذا هو السبب فى أن النساء العاشقات يجدن لذة كبرى فى خدمة أحبائهن ، والاستجابة لمطالبهم ، وتحقيق كل رغباتهم ، حتى أننا لنلاحظ فى بعض الأحيان أنه كلما زادت مطالب الرجل ورغباته ، زاد شعور المرأة بالرضا والسعادة . وخير مثال لهذا النوع من النساء جولييت درويه — عشيقة الشاعر الفرنسى الكبير فكتور هيجو — فقد كانت هذه المرأة طوع بنان عشيقها ، على الرغم من ضيقها الشديد بالإقامة المحددة التى فرضها عليها . والظاهر أن هذه المرأة الشابة كانت سعيدة حتى فى عزلتها ، لأنها كانت تشعر بأن مجرد جلوسها إلى جوار المدفأة بالمنزل إنما يعنى عمل شىء من أجل سيدها المطاع ! وهكذا كانت جولييت درويه تعدّ لفكتور هيجو أشهى وجبات الطعام وتنظم منزلها حتى يكون أجمل عش لاستقباله ، وتشرف بنفسها على غسل ملابسه وتنظيفها ، وتهتم بأناقته وهندامه ، حتى أنها كتبت إليه يوماً تقول : « إننى أرجوك أن تمزق ثيابك بقدر المستطاع ، حتى يكون لى شرف رتقها وإصلاحها » ! كذلك كانت جولييت درويه تنظم أوراق عشيقها ، وتصنف خطاباته ، وترتب مقالاته ، وتنسخ مخطوطاته ، لدرجة أنها كانت تحزن حزناً بالغاً حينما كان الشاعر يعهد إلى ابنته ليوبولدين بنسخ جانب من كتاباته[1] !

والواقع أنه إذا كان للحب قيمة كبرى فى حياة المرأة ، فذلك لأنها تشعر بأن كل ما فى وجودها « هبة » لا بد من أن تقدم للرجل ، وكأن « وجودها لذاتها » être pour soi هو نفسه « وجودها من أجل الغير » être pour autrui . وإذا كان الرجل يشعر بأن قيمته منحصرة بأكملها فيما يعمله أو فيما يحققه ، فإن المرأة

(1) Simone de Beauvoir : "The Second Sex.", Eng. Tarns., Four Square Book, (Part III., Chapter II, The Woman in Love) 1962, pp. 381—382.

تشعر بأن كل وجودها مستوعب فيما تحسه أو فيما تشعر به . وحتى حين يقع الرجل أسيراً لعاطفة غلابة من الحب ، فإنه لن يستطيع مع ذلك أن يقول عن نفسه ما قالته جولى دى لسبيناس Julie de Lespinasse : « ما أنا إلا حب[١] » . والسبب فى ذلك أن المرأة لا ترى فى الحب مجرد لهو أو تجربة عابرة أو مرحلة لا بد من تجاوزها ، بل هى تعدّ الحب سبباً كافياً لتبرير وجودها ، وغاية كبرى تسعى من أجلها ، وسعادة قصوى تنزع نحو بلوغها . وهذا ما عبّر عنه الشاعر الإنجليزى الكبير بَيْرُون Byron حينما قال : « إن حب الرجل لهو شىء منفصل عن حياة الرجل ، وأما حب المرأة فإنه صميم وجودها بأكمله . » . وهذا المعنى نفسه قد تردد من بعد على لسان نيتشه حين قال : « إن الواقع أن لفظ الحب — وإن كان واحداً — إلا أنه يعنى شيئين مختلفين تماماً بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة . وما تفهمه المرأة من الحب هو فى غاية من الوضوح : فإن الحب عندها ليس عبادة فحسب ، وإنما هو أيضا بذل تام للجسم والنفس معا ، دون تحفظ ، ودون نظر إلى أى اعتبار آخر كائنا ما كان . وهذه الطبيعة اللامشروطة التى يتميز بها حب المرأة ، هى التى تجعل من هذا الحب ضرباً من الإيمان ، وهو الإيمان الوحيد الذى يتوافر لديها . وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن اللاحظ أنه عندما يحب المرأة ، فإن كل ما يريده إنما هو ذلك الحب الذى يجيئه من قبلها . وتبعاً لذلك فإن الرجل أبعد ما يكون عن أن يتطلب من ذاته نفس ذلك الشعور الذى يتطلبه من المرأة . ولو وُجد بالفعل رجال يشعرون بمثل هذه الرغبة العارمة فى الاستسلام التام ، فإننى أستطيع أن أقطع بأنهم ليسوا من الرجولة فى شىء[٢] . »

بيد أننا وإن كنا نسلّم مع أصحاب هذا الرأى بأنه ليس للحب فى حياة الرجل نفس الدلالة السيكولوجية التى له فى حياة المرأة ، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع أن

---

(1) Cf. Simone de Beauvoir : "Le Deuxième Sexe", Paris, N.R.F., Gallimard, vol. II., 1949. (Partie III., Ch. II , La femme amoureuse).

(2) F. Nietzsche : "Le Gai Savoir" (cité par Simone de Beauvior)

ننكر أهمية الحب في حياة الرجل ، باعتباره ضرباً من الكشف الوجودى . وآية ذلك أن الحب يكشف لنا عن ذواتنا حين يسمح لنا بالخروج من ذواتنا . ونحن لا نؤكد أنفسنا إلا حين نحتك بما هو غريب عنا ، أو ما هو مكمل لنا . وفضلاً عن ذلك ، فإن الحب صورة من صور الإدراك الحسى نستطيع عن طريقها أن نرى أرضاً جديدة وسماوات جديدة ، دون أن نفارق الوطن الأصلى الذى طالما عشنا فيه . وربما كان هذا هو السر الأعظم فى الحب ، فإننا ما نكاد نحب ، حتى نشعر بأن العالم نفسه قد تغير من حولنا ، إن لم نقل بأننا أنفسنا قد أصبحنا مختلفين ! ولسنا نحن فقط الذين نفطن إلى هذا التغير ، بل إن ثمة « كائناً آخر » أيضاً يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة ، وهو الذى ينبئنا بها قبل أن نفطن نحن إليها . وإذن فإن للمرأة — كما يقول جورج جسدورف — دوراً هاماً تلعبه فى حياتنا ، لأنها هى التى تأخذ بيدنا فى السبيل المؤدى بنا إلى معرفة ذواتنا[1] . ومعنى هذا أن المرأة تمثل بالنسبة إلى الرجل وسيطاً ضرورياً بينه وبين نفسه ، كما أن الرجل يمثل بالنسبة إلى المرأة وسيطاً ضرورياً بينها وبين نفسها .

ولكن للمرأة أيضاً دوراً آخر تلعبه فى حياة الرجل ، فإنها هى التى تكشف له عن جانب آخر من شخصيته لا يستطيع سواها أن يزيح النقاب عنه . وهذا الجانب الهام من شخصية الرجل هو ما اعتدنا أن نسميه باسم « الرجولة » ، أعنى تلك « الصفات الحيوية » التى تهم المرأة بصفة خاصة . فالرجل لا يكون جذاباً ، أو ساحراً ، أو مغرياً ، أو رقيقاً ، أو عنيفاً ، أو قاسياً ، أو مكتمل الرجولة ، اللهم إلا فى عينى المرأة التى تحبه . وهو إذا كان يعلق أهمية كبرى على أمثال هذه الصفات الخفية ، فإنه سيشعر بالحاجة المطلقة إلى المرأة ، لأنها هى وحدها التى تستطيع أن تشعره برجولته . ومن هنا فإن لتجربة الحب — فى نظر الكثير من

(1) G. Gusdorf : "La Découverte de Soi", Paris, P.U.E., 1948, pp. 421—425.

الرجال — أهمية نفسية كبرى ، لأن المرأة التي يقع الرجل في حبها هي بمثابة الـكائن الوحيد الذي سوف يكون في وسعه من خلالها أن يحقق معجزة الخروج من ذاته ، من أجل النظر إلى نفسه وكأنما هو « آخر » : ذلك الآخر الذي هو في الوقت نفسه ذاته العميقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن المرأة وحدها هي التي تستطيع أن تخرج الرجل من عزلته الأليمة ، لأنها هي التي تنفذ إلى الأغوار المظلمة السحيقة في باطن ذاته ، فتتيح له الفرصة لأن ينـكشف لها على ماهو عليه في قرارة وجوده . وهذا هو السبب في أن الرجل قد يشعر بأن صلته بالمرأة ذات طابع خاص يختلف اختلافاً كلياً عن صلته بمن عداه من الرجال ، وهذا ما عبّر عنه كيو Kyo (أحد أبطال رواية مالرو المسماة باسم الوضع الإنساني) حينما قال : « إنني لست في نظر الآخرين سوى ما قد صنعت ؛ وأما في نظر ماى May — وماى وحدها — فأنا لست ما قد صنعت ، وهي أيضاً بالنسبة إليّ ، ليست مجرد سيرة تاريخية » . ويمضي مالرو في وصف شعور كيو نحو ماى ، على أعقاب العلاقة الجنسية التي توطدت بينهما ، فيقول إن الرجال لم يكونوا في نظره أشباهاً له ، أو أقراناً له ، بل هم قد كانوا مجرد عيون تنظر إليه وتحدق فيه ! وهو قد كان يعلم حق العلم أن « أشباهه أو أقرانه إنما هم أولئك الذين يحبونه ولا ينظرون إليه ؛ أولئك الذين يحبونه على الرغم من كل شيء : على الرغم من انحلاله ، ودناءته ، وخيانته ! ؛ يحبونه هو ، لا ما قد صنع أو ما سوف يصنع[1] » . ولاشك أن كيو قد وجد عند ماى ما كان ينشده ، فإن هذه المرأة التي أحبته كما كان يحب نفسه تماماً ، هي وحدها التي استطاعت أن تنتزعه من وحدته القاسية الباردة ، لـكي تقدم له حرارة الحياة المشتركة الدافئة . وكثيراً ما تـكون حاجة الرجل إلى المرأة مجرد تعبير عن حاجته إلى العثور على موجود يراه على ما هو عليه ، ويحبه كما هو في الواقع ونفس الأمر . وليست

---

(1) André Malraux : "La Condition Humaine", NRF., Gallimard, 1933, pp. 66—67.

المرأة سوى هذا الموجود النادر الذى يتيح للرجل الفرصة لأن ينكشف تماماً أمام ذاته .

بيد أن الرجل لا ينشد لدى المرأة مجرد مرآة يرى فيها صورته الخاصة وقد ارتدت إليه ، بل هو ينشد لديها أيضاً إجابة على سؤاله أو استجابة لحبه . وليست هذه الاستجابة مجرد تصديق أو إقرار أو موافقة ، وإنما هى عهد ووفاء وثقة . ومن هنا فإنه ليس يكفى أن نقول إن الحب الصحيح لا بد من أن يقوم على التبادل réciprocité (بحيث يشعر المرء أنه يحب وأنه فى الوقت نفسه محبوب) ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه لا حياة للحب دون عملية « الأخذ والعطاء » أو المنح المتبادل . « فالمحب — مثلاً — يقدم زهرة حديقته لمحبوبه ، والمحبوب بدوره يقدم له زهره مماثلة من حديقته . . . ويمر البستانى فى اليوم التالى ، فلا يكاد يلمح أى تغيير . ولا غرو ، فإن كل أولئك الذين ينظرون من الخارج ، لن يلمحوا أى فارق على الإطلاق ؛ وأما فى عينى ذلك الذى يحب ، فإن الكون كله قد تغيّر ! والحق أنه لو كان الموضوع مجرد شىء ، لما كان هناك أى فارق ، ولكن الملاحظ فى العالم الإنسانى أن الموضوع ليس مجرد شىء ، وإنما هو أيضاً علاقة . ومن هنا فإن الزهرة المعطاة والزهرة المُتَقبَّلة زهرتان مختلفتان فى نظر العين الإنسانية . وكل من عرف معنى الحب يعلم حق العلم أن قيمة أى موضوع قد أعطى له تزيد بطبيعة الحال عن قيمة أى موضوع مماثل إذا كان قد امتلكه أو اكتسبه بنفسه . . . [1] » فالحب إذن يعلمنا معنى « المنحة » أو « العطية » ، ولكنه يعلمنا أيضاً معنى « التبادل » أو « العطاء والأخذ » . حقاً إنه لمن الأفضل للإنسان أن يعطى من أن يأخذ ، ولكن من الأفضل له أيضاً أن يأخذ recevoir من أن يملك . وعلى حين أن الموضوع الذى يملكه الإنسان هو مجرد قيد أو أسر ، نجد أن الموضوع الذى يتقبله هو هبة أو منحة . والمنحة تشير دائماً إلى مانحها ، فهى

---

(1) Jean Guitton : "L'Amour Humain", Aubier, 1948, p. 93.

تعبر عن علاقتى بإنسان يحبنى وأحبه ، وبالتالى فإنها رمز إلى « الحب » . وليس كالحب علاقة إنسانية ينكشف من خلالها معنى الوجود ، فإن الذى يحب هو وحده الذى يفهم أن « الوجود هو تبادل الوجود » .

وأما أولئك الذين يتوهمون أن حياة الحب إنما تقوم على الامتزاج والانغماس والاتحاد التام ، فإنهم يتناسون أن فناء المحب فى المحبوب إنما يعنى سقوط كل علاقة بينهما ، وبالتالى انهيار الحب نفسه . وحسبنا أن نرجع إلى موقف كل من الفنان والمؤرخ ، لكى نتحقق من أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتطابق أو يتحد مع « الآخر » ، دون أن يحبه بالضرورة ، فضلاً عن أن الحب نفسه سرعان ما يموت إذا ما تهيأ له مثل هذا التطابق . والواقع أن الحب حين يحاول أن يحيا فى الآخر حياة هذا الآخر ، أو حين يستحيل هو نفسه إلى ذلك الآخر ، فإنه عندئذ إنما يفقد موضوعه ، لكى يصبح غير ذى موضوع ! ومن هنا فإن الحب المهدد بالانغماس أو الاستغراق فى شخص المحبوب ، سرعان ما يبتكر لنفسه حيلة يستطيع عن طريقها إعادة خلق « التمايز » أو « الفاصل » الذى قضت عليه حالة الاتحاد الصوفى . وليست هذه الحيلة سوى الالتجاء إلى خلق العوائق واصطناع الهجر ، والإكثار من الغياب . ونحن نعرف كيف أن كثيراً من العلاقات العاطفية لا يمكن أن تستمر اللهم إلا إذا ظل المحبوب بعيداً نائياً ، أو إذا أمعن فى الهجر والصد ، أو إذا استحال إلى كائن وهمى لا وجود له ، أو إذا اختفى نهائياً من عالم الوجود فأصبح بمثابة الغائب المطلق ! وإذن فإن الأصل فى « العائق » ليس هو دائماً مجرد الميل إلى الشقاء ، والولع بما لا يقبل الحل ، كما هو الحال مثلاً عند راسين الذى نجده يفصل دائماً بين العشاق ، وإنما الأصل فى « العائق » أيضاً هو ضرورة بقاء المحب والمحبوب شخصين متمايزين . ومعنى هذا أن « العائق » ليس غاية فى ذاته ، وإنما هو بمثابة « الواسطة » التى تؤخر الوصول إلى الغاية ، وتزيد فى الوقت نفسه من حدة الرغبة فى بلوغها . وهذا هو السبب فى أن مخاطرة

الحب قد تستلزم الكثير من العوائق والصعوبات، فإن العوائق هي في آن واحد وسائط وعقبات. وربما كان المأزق الذي يقع فيه الحب دائماً أبداً هو أنه لا بد له باستمرار من أن يتأرجح إلى ما لا نهاية بين سأم الإشباع وقلق الألم. وهذا ما عبّر عنه جانكلفتش بقوله: «إن الحب بأسره قد لا يكون سوى تلك الحركة البندولية اللامتناهية من الملك إلى الوجود، ثم من الوجود إلى الملك من جديد![1]».

والواقع أننا نشعر في لحظات الحب العميق بأن للشخصية الفردية حدوداً، وأنه ليس في الإمكان أن يتحقق نفاذ مطلق بين «الأنا» و«الأنت»، أو امتزاج تام بين شخصية المحب وشخصية المحبوب، ومن هنا فإنه كلما اقترب الحب من الذات الباطنية العميقة للشخص المحبوب، شعر شعوراً واضحاً بما هنالك من خلافات جوهرية تفصل «الأنا» عن «الأنت». وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقي إنما يعني أن أفهم فردية «الآخر» فهماً كافياً، بحيث أستطيع أن أضع نفسي موضعه، مع تصوري له في الوقت نفسه باعتباره مغايراً لي، أو مختلفاً عني، وتأكيدي بكل حرارة عاطفية، ودون أدنى تحفظ، لواقعيته الخاصة، أو أسلوبه الخاص في الوجود. وربما كان هذا هو المعنى الذي أراد الشاعر الهندي طاغور التعبير عنه حينما قال في قصيدة رائعة له: «إيه أيها الحب! ألا تحررني من وشائج عذوبتك؟ إنني لم أعد أرغب في نبيذ قبلاتك! وهذا الدخان المتصاعد من بخورك الكثيف قد أصبح يخنق قلبي. ألا ليتك تفتح أبوابك المغلقة، لكي تدع أضواء النهار تنفذ إلي... إنني ضائع فيك، أسير بين قيود حنانك ورقتك، فحررني من سحرك، ورد إلى الشجاعة، حتى أقدم لك قلبي طليقاً متحرراً[2]».

ونحن نجد أيضاً لدى الكاتب العربي الكبير جبران خليل جبران تعبيراً

---

(1) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus.", Bordas, 1949, p. 503.

(2) Rabindranath Tagore : 'L'Amour"; in Scheler : Nature et Formes de la Sympathie.", p. 112.

مماثلاً عن ضرورة قيام الحب على الشعور بالاستقلال والحرية والفردية ، حيث نراه يقول : « فلتكن هناك فسحات تفصلكم بعضكم عن بعض فى حياتكم المشتركة ، ولتدعوا رياح السماوات تتراقص فيما بينكم . أجل ، فليحب أحدكم الآخر ، ولكن لا تقيدوا الحب بالقيود ، بل ليكن الحب بحراً متموجاً بين شواطئ نفوسكم[١] » . وهذه العبارة ان دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذا الكاتب العربى النابه قد فطن إلى أن أكبر خطر يمكن أن يتعرض له الحب ، إنما هو خطر الاتحاد والهوية والامتزاج . وعلى حين أن الكثيرين قد توهموا أن حياة الحب هى حياة الاستغراق التام فى شخص المحبوب ، نجد أن الفهم الصحيح للحب هو ذلك الذى يستبدل بفكرة « الوحدة » أو « الاتحاد » ، فكرة « المعية » أو « المشاركة » togetherness . ومعنى هذا أن حياة الحب هى حياة « التدانى » لا « الهوية » ، أو هى حياة « التبادل » لا « الاتحاد » . وربما كان هذا هو المعنى الذى قصد إليه بعض علماء النفس من أمثال سليفان حينما ذهبوا إلى القول بأن « ماهية الحب إنما تنحصر فى موقف « التآزر » الذى يشعر معه الشخصان بأنهما يعملان سوياً (وفقاً لما تقضى به قواعد «اللعبة») من أجل المحافظة على كرامتهما، واحساسهما بالتفوق والاستحقاق[٢] . » حقاً إن مثل هذا التعريف قد يوحى إلينا — لأول وهلة — بأن الحب هو مجرد « أنانية بين اثنين » égoïsme à deux ، ولكن من الواضح مع ذلك أن صاحب هذا التعريف قد أراد أن يؤكد أهمية عامل « المشاركة » أو « المؤازرة » فى الحب ، بدليل أنه يصور العلاقة بين المحب والمحبوب على أنها علاقة « تعاون » يكيّف فيها كل منهما سلوكه مع رغبات الآخر وحاجاته ، من أجل الوصول إلى تحقيق غرضهما المشترك . وليس من شك فى أن

---

(١) جبران خليل جبران « النبى » ترجمة أنطونيوس بشير ، مكتبة العرب ، ١٩٢٦ ص ٢٥ (بتصرف) .

(2) H.S. Sullivan : "The Interpersonal Theory of Psychiatry", 1953, p. 246.

حياة الحب تستلزم بالضرورة مثل هذا التعاون المشترك ، ولكن ما يميز الحب على وجه التحديد إنما هو الشعور بالـ « نحن » le Nous ، أعنى شعور كل طرف من الطرفين بأنه « ينتمى » إلى الطرف الآخر ، وأنه لا يستطيع بمفرده أن يفصل فى مصيرهما المشترك ، وأن الرابطة التى تجمع بينهما هى رابطة مقدسة تعلو على إرادة كل منهما . وهنا يتدخل المجتمع بأنظمته فى « الزواج » لكى يخلع على الحب طابعاً جديداً ، فيلزم المحبين بالوفاء ، ويوحى إليهم بأن « الحب » ليس مجرد عاطفة أو شعور ، بل هو تصميم ، وحكم ، وعهد . وإلا ، فكيف للمحب أن يقسم بالوفاء لمحبوبه أبد الدهر ، لو أن الحب كان مجرد عاطفة أو شعور ؟ أو كيف يستطيع المحب أن يتعهد باستمراره فى الحب ، لو لم يكن حبه سوى عاطفة متقلبة تظهر اليوم لكى تختفى غداً ؟

والحق أننا بمجرد ما نعدو مرحلة الأزمة الأولية التى يظهر فيها الحب ، فإننا سرعان ما نجد الحب يندرج فى تيار الزمان ، لكى يدخل فى دوامة الطبيعة ، والعادة ، والمجتمع ، والحياة الرتيبة الآلية . ولم يجانب ميشليه Michelet الصواب حينما قال فى القرن الماضى إنه ربما كان من الخطأ الجسيم أن نقتصر فى دراستنا للحب على الاهتمام بنشأته ، دون العمل على تدوين تاريخه الطبيعى . « ولو كان الحب — فيما يقول ميشليه — مجرد أزمة عابرة ، لكان فى وسعنا أيضاً أن نقول عن نهر اللوار إنه مجرد فيضان » ! ولكن اهتمامنا بدراسة الأزمة الأولية التى تقترن عادة بظهور الحب هو الذى جعلنا نبرز جانب المصير أو القدر فى ظاهرة الحب ، فى حين أننا لو وجهنا اهتمامنا أيضاً نحو دراسة تاريخه ، لاستطعنا أن ندرك أنه يمثل أيضاً عملاً مشتركاً تضطلع به حريتان . ويمضى ميشليه فى دراسته للتاريخ الطبيعى للحب ، فيبين لنا أن لعامل « الزمان » أهمية كبرى فى حياة الحب ، لأن حياتنا العاطفية تمر بمراحل متعاقبة ، قبل أن ينضج الحب نضجاً تاماً . وليس فن الحب — كما كان يظن الأقدمون من أمثال أوفيد Ovide أو كاتول Catulle — مجرد « تكنيك

مادى » أو « صنعة جنسية » بل هو مقدرة نفسية أو تـكيف شخصى متبادل ، يستطيع عن طريقه المحبان أن يعيدا الشباب إلى حبهما فى كل مرحلة من مراحل تطورها حتى نهاية حياتهما المشتركة . وقد وصف لنا ميشليه ألوان الصبغة العاطفية التى يتصف بها الحب فى كل طور من أطوار حياتنا ، فبيّن لنا كيف أن الشبيبة تخلط بين الحب والرغبة الجنسية ، وتتوهم أن الحنان هو مجرد حرارة أو حمية ، فى حين أن الزمان وحده هو الـكفيل بتطهير عاطفة الحب وتنقيتها ، كما أن محن الحياة وتجاربها هى التى تساعد على إكساب القلب رقة وحناناً . وتبعاً لذلك فقد ذهب ميشليه إلى أن الشباب الحقيقى إنما يبدأ فى مرحلة متأخرة من مراحل حياتنا ، حتى إننا نراه يوجه الحديث إلى المرأة فيقول : « إنك لم تـكونى شابة — يا سيدتى — ولـكنك ستكونين بعد حين شابة بمعنى الـكلمة » ! وهكذا ربط ميشليه الحب بالزواج ، فذهب إلى أن محك صدق الحب إنما هو دوامه واستمراره ، أعنى وفاء المحب للمحبوب ، ووفاء المحبوب للمحب ، فى داخل تلك الرابطة الزوجية المقدسة . وما دامت الأخطار الحقيقية التى يواجهها الحب هى مجرد عوائق داخلية تـكمن فى نفوس المحبين ، لا عقبات خارجية تفلت من طائلة إرادتهم ، فإن فى استطاعتنا دراسة العوائق التى تقف فى سبيل تحقق الانسجام الباطنى للازواج ، ومن ثم فإن «فن الحب» لن يكون سوى دراسة سيكولوجية لتطور عملية « التـكيف النفسى » المتبادل التى تتحقق بين الرجل والمرأة عبر الزمان(١) .

ونحن نوافق ميشليه على أن لعنصر « الزمان » دوراً هاماً فى حياة الحب ، كما أننا على استعداد لأن نسلم معه بأن الحب ليس ظاهرة إنسانية إلا لأن له تاريخاً ، ولـكننا قد نختلف معه فى وصفه لمراحل تطور الحب ، كما أننا قد لا نوافقه تماماً على القول بأن أعداء الحب هم دائماً مجرد أعداء باطنيين . وسنرى فيما بعد إلى أى

---

(1) Cf. Nina Epton : "Love and the French", London, Ace Books, 1961., p. 249.

حد قد يعسر على الإنسان أن يهتدى إلى فن ناجع يستطيع عن طريقه أن يحقق الدوام أو أن يضمن الترقى ، لتلك العاطفة البشرية الفانية التى تقترن بمرحلة الشباب ، ألا وهى عاطفة « الحب » . ولكننا لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن « الحب » ليس « عاطفة » ، بل « فعلاً » ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب موجه منذ البداية نحو المستقبل ؛ مثله فى ذلك كمثل أى فعل آخر . ولاشك أن الحب الذى يهتم بنفسه من أجل العمل على المحافظة على ذاته ، وتنمية شخصيته وتطوير حياته ، لابد من أن يقضى عليه بالزوال . ومن هذه الناحية ، قد يكون فى وسعنا أن نشبه الحب بالنار ، فنقول إنه كما أن النار فى حاجة إلى تأريث ، فإن الحب أيضاً فى حاجة إلى إذكاء . ومعنى هذا أن حرارة الحب ، وحميته ، وناره ، ونوره ، إنما تتوقف جميعاً على مدى ما نوليه من عناية . ولو أننا تركنا الحب لذاته ، لما بقى منه بعد حين سوى قليل من الرماد ، فوق قطع خامدة من الوقود[1] !

حقاً إن « قسم الحب » يفترض هوية مستديمة خالدة ، وبقاء شعلة الحب ملتهبة متوهجة ، ولكن شخصيات المحبين هى فى تطور مستمر ، فلا بد للحب نفسه من أن يخضع لضرب من التحول ، ولابد لحياة الحب من أن تمر بنفس أطوار الحياة الطبيعية التى يجتازها كل كائن حى . ومن هنا فإنه لاقيام للحب دون التجديد المستمر والتنويع الدائب . وهذا ما فطن إليه المحبون أنفسهم : فقد اصطنعوا لمقاومة الآلية التى تتهدد الحب فى كل حين وسائل عديدة كالأسفار والرحلات والمفاجآت والخبرات المشتركة والغياب المؤقت والأزمات البسيطة والتراوح بين التمنع والقبول ... إلخ . وربما كانت « الغيرة » نفسها مجرد وسيلة من تلك الوسائل المصطنعة التى يلجأ إليها الحب لإذكاء شعلة الغرام فى نفوس أصحابه ، وكأنما هو يريد أن يذكرهم بأن موضوع حبهم يمكن أن يتحول ، أو أن

(1) Louis Lavelle : "La Conscience de Soi", Paris, Grasset, 1933, (Chapitre IX : L'Amour), pp. 194—195.

الكائن المحبوب نفسه هو كسب متجدد لابد من العمل على الاحتفاظ به كل يوم ! وعلى الرغم من أن بين المحبين جماعة لاهمّ لهم سوى تعقب حركات المحبوب، والتشكك فى كل تصرفاته، والغيرة من كل معارفه وأصدقائه، إلا أن من المؤكد أن هؤلاء إنما يصدرون فى سلوكهم هذا عن رغبة أليمة حادة فى استبقاء « هوية » المحبوب، وكأنما هم يريدون لحبهم أن ينتصر على الزمان ! ولكن التجربة شاهدة — مع الأسف — بأن براءة الحب الطاهرة هى حالة هشة قابلة للتحطيم بكل سهولة، إن لم نقل بأنها أسرع الحالات تغيراً وتحولاً ! فيكفى أن تطوف بالمحب أدنى بادرة من بوادر « الشعور بالذات » ، لكى تجىء الأنانية فتدنس ثوب الحب الطاهر النقى ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب لا يعرف حداً وسطاً ، لأن مثله كمثل الغبطة الروحية ، من حيث أن كلاً منهما يمثل قمة ، أو ذروة ، أو حداً أقصى . وتبعاً لذلك فإن الإنسان الذى يحب لابد من أن يتجاوز موقفه باعتباره « كائناً وسطاً » (أو كائنا هجيناً يجمع بين الله والحيوان) ، لكى يرقى إلى تلك القمة الهائلة التى يصاب المرء عندها بالدوار ! ولكن البقاء فوق الذرى الشامخة — كما نعلم — لايمكن أن يدوم أكثر من طرفة عين ، فليس فى استطاعة الطهارة الناصعة أن تبقى إلى الأبد بيضاء خالية من كل سوء ! وهكذا نرى المحبين ينزلون من علو سمائهم ، لكى يتدنسوا بطين الواقع ، ويتعاملوا فى دنيا الناس ! وعندئذ تواجههم بالضرورة مشكلة «التكيف النفسى» فيفطن كل واحد منهم إلى أن الحب لايخرج عن كونه تكيفاً لموجود متغير مع موجود آخر متغير ، ومثل هذا التكيف لابد له هو الآخر من أن يكون متغيراً !

والواقع أن « الحب » لا يمكن أن يكون هو الشىء الوحيد الذى لا يتغير ، فى عالم لا يكف فيه كل شىء عن التغير ! وكما أن الهوية الحقيقية إنما هى تلك الهوية الحية التى تتقبّل كل ما يعرض لها من تغيّرات ، لكى تدمجها فى صميم وحدتها الأصلية ، فكذلك الحب الصادق هو ذلك الذى يحاول أن ينسج لنفسه من خيوط

السأم ، والألم ، والصدفة ، والزمن ، والحياة المشتركة ، نسيجاً متيناً قوياً تسكون له روعة ما فى الطبيعة من أشياء ، ويكون مثله كمثل النور ، والنظرة ، والابتسامة ، من حيث إنه لا يكف عن الظهور والاختفاء ! وليس الجمال على الوجه الصبوح سوى ذلك التجدد المستمر الذى يرينا مُحيا المحبوب وكأنما هو الطلعة البهية التى تشرق علينا لأول مرة ! وكذلك لا قيمة للنظرة أو الابتسامة إلا إذا بدت فى كل مرة جديدة نضرة ، وكأنما هى تحمل فى كل آن معنى ، وتبرز فى كل مناسبة سحراً لم يكن فى الحسبان . وهكذا الحال بالنسبة إلى الحب : فإن المحب الحقيقى يرى في محبوبه كل يوم مخلوقاً جديداً ، وإن كان هو بعينه ذلك المخلوق الذى أولع بحبه يوماً . وكثيراً ما تجىء أحداث الحياة ، وأزماتها ، ومصاعبها ، وتجاربها ، وخبراتها ، وآلامها ، وآمالها ، فتسكون بمثابة الحصيلة المشتركة التى تغذى الحب ، وتقويه ، وتوثق من روابطه . وفى هذه الحالة يكون « الإيقاع المتصل » الذى سارت عليه عجلة الحياة — فى نظر العاشقين اللذين تقاسما حلو الحياة ومرها — بمثابة تعبير عن تلك « المشاركة » الطويلة التى جمعت بينهما فى علاقة شخصية موحدة هى علاقة الـ « نحن »[1] . ولـكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن فى أعماق كل حب ، لا بد بالضرورة من أن يكمن ضرب من ضروب التـكرار الأبدى أو الرتابة العنيفة التى لا سبيل إلى القضاء عليها تماماً . وخير نموذج لهذا النوع من الحب حب جولييت درويه للشاعر فـكتور هيجو : فقد بقيت هذه المرأة العاشقة أسيرة لحبها ، لا عائلة لها ، ولا حرفة ، ولا ديانة ، ولا هواية ؛ وأمضت حوالى خمسين عاماً كتبت خلالها خطاباً واحداً بعينه عشرين ألف مرة ! ولم يكن أبناء فيـكتور هيجو لجولييت درويه ، كما أن ابنها لم يكن ابناً له ، ومع ذلك فقد دامت علاقة الحب التى جمعت بينهما كل هذا الأمد الطويل من الزمن ، وكأنما هى ضرب من العبادة أو الإيمان ، أو الجنون ! ولم يكن فى حب درويه لهيجو أى تطور ،

---

(١) د . زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، ص ٨١ — ٨٢ .

أو إيقاع ، اللهم إلا إيقاع الغيرة ؛ ولولا امتزاج هذا الحب بالإعجاب ، لاستحال بلا شك إلى ضرب من الهُـذاء !

ولـكن إذا كنا نحن قد أدخلنا عنصر « الزمان » فى حياة « الحب » ، فإننا سنجد لدى فيلسوف مثل جبرييل مارسـل رفضاً قاطعاً لفـكرة تحول الحب (أو تغيره) ، لأن هذا المفـكر يرى أن « المرء حين يحب كائناً ما حباً حقيقياً ، فإنه إنما يحبه فى الله . [1] » ومعنى هذا أننى حين أحب شخصاً ، فإننى أتجاوز ماهيَّته القابلية للتحديد ، لـكى أتوجه بحبى نحو ما هو « أبدى » فى ذات هذا الشخص . فالمحب يضع محبوبه فوق شتى الأحداث ، والأعراض ، والتقلبات ، والتغيرات ، فضلاً عن أنه يتخطى فى حبه دائرة « الحـكم » التى يمكن فى نطاقها تصنيف المحبوب ، أو وصفه ، أو تحديده ، أو وضعه فى قائمة . وعلى حين أن المعرفة الموضوعية تتجاهل كل « تعالٍ » أو « مفارقة » transcendane ، نرى الحب — فيما يقول مارسل — يؤمن بالتجدد المستمر للموجود ، ويعتقد أنه لا يمكن مطلقاً أن يضيع شىء فى عالم الحب الأبدى الخالد ! ولئن كان فى وسع الأنا — من حيث إنه ذات مفـكرة — أن يحكم على الأنت — من حيث هو موضوع لتلك الذات — إلا أننا يجب أن نتذكر دائماً أن « الأنا » حين يحكم على « الأنت » ، فإنه لا يحكم عليه إلا باعتباره « موضوعاً » ، أعنى فى أفعاله . وأما حين يتعلق المحب بمحبوبه ، أعنى حين يحيله من موضوع إلى ذات ، فإنه عندئذ يكف عن إصدار أى حكم عليه . ولو أننا تساءلنا مع مارسل « من أين يستمد الحب تلك الجرأة التى تجعله يتخطى كل معرفة موضوعية ، لـكى يؤكد قيمة محبوبه فيما وراء كل نسبية وكل عرضية ؟ » ، كان ردّ الفيلسوف الفرنسى أن الحب يحمل فى ذاته وساطة « الإلهى » . وهذا هو السبب فى أن الحب يعلو على كل

---

(1) Gabriel Marcel : "Journal Métaphysique", NRF., Gallimard, 1927, p. 158.

تأمل عقلى ، ويملك من القدرة ما يستطيع معه أن يؤكد القيمة المطلقة للكائن المحبوب ، بأن يرقى به إلى المستوى الإلهى الذى يتعالى فوق كل حكم . وحين يحب الإنسان موجوداً آخر ، فإنه يتعلق بكائن فريد من نوعه ، إن لم نقل بأن حبه نفسه لا ينصب إلا على ذلك الجانب الإلهى (أو العنصر الفائق للطبيعة) من وجود هذا الكائن المحبوب . فنحن نحب « الآخر » من حيث هو سليل الله ، أو ربيب الألوهية ، وهذا الحب إنما يتم « فى الله » نفسه . وما دامت الموجودات البشرية إنما تشارك فى الله ، فإنها تند مثله عن كل حكم . ولكن المهم فى الحب — فيما يقول جبرييل مارسل — أنه يفلت من أسر الصيرورة ، ويخرج على قيود الزمان ، بدليل أننى إذا أحببت شخصاً ، فإننى سوف أحبه فى المستقبل ، مهما كان من أمر أفعاله أو تصرفاته . حقا إن هذه التصرفات قد ترضينى أو تغضبنى ، كما أنها قد تروقنى أو تسوءنى ، ولكنها لن تكون كافية لتحطيم الرابطة التى تجمع بيننا ، كما أن عقوق الابن الضال لم يمنع أباه من محبته ومغفرته ، وكما أن خطيئة الرجل المذنب لا تمنع الله من حبه والإشفاق عليه . والواقع أنه إذا كان ثمة سر فى الحب ، فإن هذا السر لا يكمن فى موضوع الحب من حيث هو كذلك ، بل هو يكمن فى نموذج العلاقة التى ينطوى عليها هذا الحب . ومهما حاول المحب أن يحصر مزايا المحبوب ، أو أن يعدد فضائله ، فإن من المؤكد أن عملية جرد الصفات لن تجعل من الحب علاقة شفافة فى عينيه . . . وكما أنه لا معنى لأن أسائل نفسى : « لماذا كنت أنا من أنا ؟ » فإنه لا معنى أيضًا لأن أتساءل : « لماذا أحبك ؟ » وهكذا يخلص جبريل مارسل إلى القول باستحالة تفسير الحب ، ومن ثم فإنه يرى أن للحب دلالة أونطولوجية تخرج به عن إطار الزمان ، لكى تندرج به فى عالم الأبدية[1] .

بيد أننا — وإن اتفقنا مع مارسل على أن الحب ليس مجرد « ظاهرة » ،

---

(1) Roger Troisfontaines : La notion de présence chez Gabriel Marcel in « Existentialisme Chrétien. », Paris, Plon, 1947, pp. 248 — 249.

وأنه لا ينصب على « الآخر » من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » — إلا أننا لا نوافقه على القول بأن كل حب حقيقى إنما هو حب « فى الله » . ولسنا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعنيه مارسل بهذه العبارة ، اللهم إلا أن يكون مقصده هو أن الحب يستلزم بالضروره وسطاً إلهياً أو أفقاً متعالياً يرقى إليه المحبان ، لكى يتعلق أحدهما بالآخر من خلال تلك الرابطة العليا التى تجمع بينهما . ولكننا قد رأينا فيما سلف كيف أن للحب طابعاً تلقائياً مباشراً ، فلسنا نفهم لماذا يأبى بعض الفلاسفة إلا أن يقحموا الله كحد ثالث أو وسيط يدنو بالمحب من المحبوب ! وأما ما يزعمه مارسل عن تعالى الحب على الزمان ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فى الرد عليه هو أن تجربة الحب شاهدة — مع الأسف — على أن حياة المحبين لا تخلو من مواجهة ، وصراع ، وتحدّ ، وتحول ، وتغيُّر ، وتطور ، ونكوص ، وارتداد ، وتقدم ، وترقّ ، وحوار مستمر . فليس الحب اندماجاً فى عالم الأبدية ، أو تعالياً على حياة الديمومة والصيرورة ، بل هو تعبير عن ذلك « الصراع الودى » الذى يتم بين « الأنا » و « الأنت » فى نطاق العالم والتاريخ والزمان . وحينما تستحيل « رابطة الحب » إلى « علاقة زوجية » ، فهنالك تصبح الصلة بين الأنا والأنت أكثر تعقداً ، وأشد تطوراً ، وأعمق تغيراً . والسبب فى ذلك أن شخصية كل من الزوجين تنضج بمرور الزمن ، وتتغير بتغير أعمار الحياة ، وتتأثر بعوامل خارجية عديدة كالخبرة والمهنة والسن . وتبعاً لذلك فإن الحب — فى نطاق الحياة الزوجية — لا يعنى تأمل المحب للمحبوب ، أو استغراق الأنا فى الأنت ، بل هو يعنى مواجهة المحب للمحبوب ، وتحدى الأنا للأنت ! ولهذا فإن رابطة الزوجية لا تعرف السكون أو السكينة أو الاستقرار السلبى ، بل هى تقوم على الحركة والنمو والفاعلية الإيجابية . وربما كانت الرابطة الزوجية هى أكبر دليل على الخطأ الفادح الذى يقع فيه البعض حين يتوهم أن الحب إنما يعنى بالضرورة انعدام كل صراع [1] .

(1) Erich Fromm : « Art of Loving », London, Unwin Books, 1962, pp. 74—75.

ولو أننا نظرنا إلى تطور « الحب » فى نطاق « الحياة الزوجية » ، لوجدنا أن البعض قد ذهب إلى أنه لما كانت « قوى الحب » ذات كمية محدودة ، أو طاقة محصورة ، منذ البداية ، فإنه لا بد لهذا المستودع المحدود من أن ينخفض مستواه فى حينه ، لكى لا يلبث أن يجف تماماً فى خاتمة المطاف ! ولكن هناك آخرين قد ثاروا على تشبيه الحب الزوجى بمستودع آسن راكد ، لأنهم رأوا أن الصلة الزوجية القائمة على الحب الناضج المتكامل هى فى الحقيقة أشبه ما تكون بينبوع فائض دائم التدفق . وليس من السهل — بطبيعة الحال — أن نطلق حكماً عاماً على تطور الحب فى نطاق الحياة الزوجية ، بحيث نجزم بأن الحب الزوجى فى نمو وتزايد مستمرين ، أو نقطع بأن هذا الحب لا بد من أن يضعف ويتناقص على مر السنين . ولكننا لا بد من أن نعترف منذ البداية بأن حب الرجل لزوجته هو حب متغير متطور ، فهو لا بد من أن يخضع لدورة الزمان ، وهو لا بد من أن ينضج ويترقى كالكائن الحى سواء بسواء . والمرأة — من هذه الناحية — قد تكون أكثر تغيراً من الرجل : فإن اتصالها بدورة الزمان أوثق وأعمق ، لدرجة أنها تتغير من الصباح إلى المساء ! والواقع أن مجتمع الحب أكثر تعرضاً للتحولات والانقلابات من أى مجتمع آخر . وقد تكون الصداقة أقل عرضة للتغير من الحب : فإن صديقك حين يهرم أو يشيخ ، لن يكون لهذا السبب أعجز عن أن يقدم لك المساعدة أو المعونة ، وأما المرأة العجوز والمرأة الشابة ، فإنهما لا تقدمان لك نوعاً واحداً بعينه من الحب ! هذا إلى أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يكونا مطلقاً فى نفس المرحلة من مراحل تطورهما ، أو فى نفس الدرجة من درجات الإيقاع النفسى . وليس من شك فى أن اختلاف « سرعة الحياة » بالنسبة إلى الرجل عنها بالنسبة إلى المرأة كثيراً ما يجعل الواحد منهما عاجزاً عن اللحاق بالآخر ! وحتى حين يظهر الطفل أو « الموجود الثالث » ، فى حياة الزوجين ، فإن دلالته النفسية لا تكون واحدة بالنسبة إلى كل منهما . وسواء أكان الزوجان قد أرادا الطفل ، أم كان

ظهوره سابقاً لأوانه ، أى من قبيل الصدفة ، فإن الملاحظ فى كلتا الحالتين أن ظهور الطفل فى نطاق العائلة يحدث تصدعاً أو على الأقل مفاجأة فى حياة الرجل والمرأة . ولئن كان من النادر أن ترى المرأة فى الطفل غريباً أو دخيلاً قد اقتحم عليها وجودها ، فإنه ليس من النادر أن نجد لدى الرجل شعوراً بالدهشة أو الاستغراب بإزاء «الطفل» ، وكأنما هو كائن غريب لاعلاقة له به ! وهكذا يجيء « الطفل » فيحطم تلك الدائرة السحرية التى كان الحب يود لو استطاع أن يبقى منحصراً فى داخلها أبد الدهر ! « وليس الطفل — كما يقول موريس بلوندل — هو الحب ، بل هو ثمرة الحب ؛ فهو إذن شاهد على قوة الحب وضعفه فى وقت واحد : لأنه يدل على أن الوحدة المطلقة لم تعد كما كانت ، وأن هذا « الثالث » الذى جاء نختم على حب الوالدين ، قد أحل « الكثرة » محل « الوحدة » . ومن هنا فإن « المهد » هو « القبر » الذى تودع فيه تلك الوحدة[1] . » . ولكن مولد الطفل هو مشرق لفجر جديد فى حياة الزوجين : لأنه يوسع من دائرة الأسرة ، فيجعلها « ثلاثية » triade بعد أن كانت « ثنائية » dyade . وعندئذ لا يستطيع الزوجان أن يبقيا مجرد محبين يحيا الواحد منهما الآخر فحسب ، بل تتشتت عاطفتهما الزوجية ، لكى لاتلبث أن تعود فتلتقى عند رأس الطفل . وبعد أن كانت هناك « نحن » ثنائية تتألف من تلاقى حبهما المتبادل ، تظهر فى الأفق « نحن » ثلاثية تتألف من تلاقى عاطفتين متوازيتين عند ذلك « الحد الثالث » الذى يربط بينهما . وهذا ما عبر عنه جان جيتون بقوله : إن « الحب لايحيا إلاّ حين يتحاب الطرفان فى شخص ثالث »[2] ، ولكن ظهور الطفل فى حياة الزوجين قد يعنى أيضاً تباعد القطبين الأساسيين للحب ، إذ لا يعود الواحد منهما يلقى من الآخر سوى المعاملة العادية التى قد تحمل شيئاً من عدم الاكتراث . إن لم نقل من العداء فى بعض الأحيان . . .

---

(1) M. Blondel : «L'Action», t. II., Paris, Alcan, 1937, p. 264.
(2) J. Guitton : «L'Amour Humain.», Aubier, 1948, p. 134.

ولـكن ، ألا يستطيع الحب أن يحيا مستغنيا عن الزواج ؟ بل ألا يذهب البعض إلى أن ماهية الحب تتعارض فى جوهرها مع ماهية الزواج ؟ . . هنا نلاحظ أن الـكثيرين قد ذهبوا إلى القول بوجود بَوْن شاسع بين «الحب» و «الزواج» ، بدليل أن الرابطة الزوجية كثيرا ما تـكون هى الـكفيلة بالقضاء على سورة الحب ، فضلًا عن أن تبعات الحياة الزوجية نفسها تقضى على كل ما فى الحب من تلقائية . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن مشاهير العشاق قد بقوا أحباء خارج نطاق الحياة الزوجية ، كما أن أعظم الأبطال والعباقرة والقديسين قد رفضوا أن يقيدوا أنفسهم بمثل هذه الرابطة . وعلى الرغم من أن الـكنيسة المسيحية قد جعلت من الزواج سرا مقدسا ، أو على الأقل نظامًا اجتماعيا معترفا به ، إلا أنها مع ذلك قد جعلت من الحب الإلهى شيئا أعظم من الزواج . ونحن نعرف كيف أعلى القديس بولس من شأن حياة الخدمة الدينية وكيف ذهب إلى أنها أسمى بكثير من الحياة الزوجية . وقد صوّر لنا كيركجارد ذلك التناقض الأبدى الذى يقع الزواج ضحية له ، فقال : إن الخصم اللدود للحب إنما هو الزواج ! والسبب فى ذلك أولًا أن عاطفة المشاركة التى تنشأ بين الرجل والمرأة لا بد من أن تضعف تحت تأثير الحياة العادية الرتيبة ، واستحالة تحقيق التوافق بين حياتين روحيتين غير متكافئتين ، وعدم تساوى الطرفين المشتركين (بحيث لا يستوعب أحدهما الآخر) . والواقع أن المرأة — فى نظر كيركجارد — هى الأنانية المشخصة ، فهى مجعولة للقضاء على حياة الرجل الروحية . وأما الرجل فإنه لا يصبح « أنانيا » إلا حين يقترن بالمرأة ! وإذا كانت المسيحية قد انتقصت من قدر الزواج ، فذلك لأنه يمثل انحطاطًا بالنسبة إلى الرجل : إذ يضطره إلى تلويث حياته بحياة الجنس الآخر ! . . . ولما كانت المرأة مرتبطة بالمحسوس ، فإنها تجذب الرجل نحو العالم السفلى ، لـكى تجعل منه مجرد ألعوبة فى يد شيطان اللذة ! وهذا هو السبب فى أن « الزواج » قد بقى دائمًا فى نظر المفـكر ، والعبقرى ، ورجل الدين ، بمثابة « خطيئة كبرى » ! وإنه لمن النادر تمامًا أن يعثر

الرجل على امرأة تساعده على أن يظل مخلصاً لذاته ، فإن مثل هذا الفعل لهو مضاد تماماً لطبيعة المرأة . وبمجرد ما تحل محل عذراء الحب الأول ، وامرأة ليلة الزفاف ، تلك الشريكة الدائمة التي تقاسم زوجها كل شيء ، فهنالك لا بد من أن يستحيل الرجل إلى ضحية ! وكما أن هناك حشرة معروفة تلتهم دماغ الذكر على أثر انتهائه من العملية الجنسية ، فإن المرأة أيضاً — فيما يقول كيركجارد — تلتهم رجلها بمجرد ما يصبح زوجاً لها ! ولو أننا نظرنا إلى الزواج — من وجهة نظر فلسفية — لوجدنا أنه يعرّض أهله لخطر الرتابة والتكرار والاطراد المطلق والألفة الشاملة والتداني المستمر ، في حين أن هذه جميعاً لا تتلاءم مع الحب ، الذي لا يحيا إلا في جو حافل بالمغامرات والغزوات والمفاجآت ! وإذن فإن ما في الزواج من شقاء إنما يرجع إلى أنه يقرّب منا الثمرة المشتهاة ، فلا يترك لنا الفرصة لأن نتحرق شوقا إليها ، في حين أننا نلاحظ في الحب الرومانتيكي مثلًا أن الفارس كان يجاهد عشرات السنين في سبيل الحصول على قبلة واحدة ، قبلة لم يكن ليستطيع مع ذلك أن يظفر بها !

وفضلًا عن ذلك فإن كيركجارد يرى أن هناك تعارضًا جوهريا بين «الحب» و « الواجب » ؛ وهو يروى لنا في هذا الصدد قصة تلك القبيلة التي التقى بها اليسوعيون في بارجواى ، فكانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى قرع أجراس في منتصف الليل ، من أجل تذكير الأزواج بواجباتهم الزوجية ! . . . وليس من شك في أن هذه الصورة لا تمثل الوضع الطبيعي للزواج : فإن المجتمع حين أحال الحب إلى تكليف أو إلزام ، قد قضى على ماهيته باعتباره عاطفة تلقائية . وهذا ما نمى في الإنسان روح الغواية ، فجعله ينصرف عن قيود الحياة الزوجية ، لكي يعزف إلى حياة المتعة والحرية ، ولكن ربيب الغواية سرعان ما يتحقق من أنه لن يستطيع مع ذلك أن يظفر بما ينشده ، ما دام من المستحيل عليه أن يخلع ضربا من الاستمرار أو الدوام على تلك اللحظة العابرة التي استمتع فيها بنشوة الحب . ومن هنا فإن الغاوى séducteur ما يكاد ينتهى من ليلته الحمراء ،

حتى يصيح قائلاً : « إن كل شيء قد انتهى بيننا ، ولست أريد أن أراها بعد اليوم ! أجل ، فإن الفتاة ضعيفة بطبيعتها ، وهي حين تكون قد أعطت كل شيء ، فإنها تكون عندئذ قد فقدت كل شيء ! » . وهكذا نرى أن جزاء الغاوى أنه يجد نفسه عاجزاً عن تحقيق الاستمرار لتلك اللحظة الغرامية الخاطفة ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تكرار تجربته الرتيبة بشكل قد يكون أدعى إلى السأم والإعياء مما هو الحال في الزواج ! والظاهر أن السبب في حملة كيركجارد على الزواج هو أنه كان يجزع من الديمومة ، والزمان ، والتاريخ ، فكان لا بد له بالضرورة من أن يثور على نظام يستند في جوهره إلى العادة ، والألفة ، والتكرار ! وتبعاً لذلك فإن ثورة كيركجارد على « الحب الزوجي » إنما هي مجرد مظهر لثورته على خصم الإنسان الأول ، ألا وهو الزمان ! ولكننا لا نستطيع أن نتصور حباً بدون تاريخ ، فإن من شأن كل تجربة إنسانية أن تتطور في الزمان ، وليس « الزواج » سوى الإطار الاجتماعي أو البشري الذي تندرج فيه تجربة الحب لكي تكتسب صبغة إنسانية . وهكذا نخلص إلى القول — مع جان جيتون — بأن « نظام الزواج هو الذي يحول بين الحب وبين التشتت في اللانهائية الزائفة للآن l'instant ، وبذلك يجسمه في صميم الديمومة البشرية[1] » ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل: هل يكون السبب في فشل الحب — كما وقع في ظن كيركجارد — هو « روتين » الحياة الزوجية ؟ أو بعبارة أخرى هل نحمل نظام الزواج مسئولية تحطيم العلاقة العاطفية التي تنشأ في أحضان الحب ؟ وإذا صح هذا ، فهل ينجح باستمرار كل حب حر لا يقيد نفسه بقيود الزواج ؟ أم هل نقول — مع البعض — بأن الفشل هو الكلمة النهائية في كل دراما عاطفية ، وأن الموت حق على كل حب ، كما هو حق على كل حي ؟ تلك هي المشكلة التي سيكون علينا أن نواجهها في الفصل الأخير من هذا الكتاب ، حتى نستكمل بها دراستنا لأطوار الحب .

---

(1) Cf. Jean Guitton : « L'Amour Humain », p. 135.

الفصل الثانى عشر

موت الحب

قد يعجب القارىء حين يرانا الآن نتحدث عن « موت الحب » ، فإننا لنذكر جميعاً مقالة أرسطو الخالدة : « إن حباً أمكن يوماً أن ينتهى لم يكن فى يوم ما من الأيام حباً حقيقيا » . ونحن نعرف كيف يميل الشعراء عادة إلى الحديث عن خلود الحب ، وكيف يصف لنا الفلاسفة عادة تلك القدرة الإبداعية الخلاقة التى ينطوى عليها الحب . وها هو جبرييل مارسل يربط الحب بالانتصار على الموت ، فيقول على لسان إحدى الشخصيات فى رواية له : « إن من يحب شخصا فكأنما هو يقول له : إنك لا يمكن مطلقا أن تموت بالنسبة إلى » ! ومعنى هذا أن الكائن المحبوب لا يمكن أن يكون غائبا ، بل هو حاضر دائما أبدا بالنسبة إلى تلك الذات المحبة التى ارتبطت به . وما دام الجو الروحى الأوحد الذى يمكن أن تتنفس فيه النفس الإنسانية إنما هو جو « المحبة » فإنه لا بد لكل ذات أن تكتسب فى هذا الوسط الروحى قيمة أنطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها . وهذا هو السبب فى أن جبرييل مارسل يرى فى الحب أعمق صورة من صور الانتصار على الموت ، لأن تلك الـ « نحن » التى تتكون من ارتباط « الأنا » بالـ « أنت » إنما هى حضرة قوية خالدة هيهات لأية قوة تجريبية أن تقضى عليها أو أن تطيح بها[1] . .

بيد أننا لو هبطنا من علياء هذه التأملات الميتافيزيقية الرائعة إلى دنيا التجربة الإنسانية الواقعية (بضعفها وقصورها وعثراتها ونقائصها ومتناقضاتها) ، لوجدنا

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٦ — ١٠٧ .

مع الأسف أن العلاقة بين « الأنا » و « الأنت » كثيراً ما تستحيل بعد حين من الزمان إلى مجرد علاقة بين « ذات » و « شيء » . ومهما كان من أمر تلك التصورات المثالية التي يحاول أصحابها أن يصوروا لنا الحب بصورة العلاقة الخالدة التي تدمجنا في عالم الأبدية ، فإن خبرتنا الواقعية تدلنا بكل وضوح على أننا نحيا في الزمان ، وأن حبنا هو الآخر لابد من أن يجد نفسه مندمجاً في عالم التجربة ، لكي يحيا على أزمات الحياة اليومية العادية . ومهما كان من أمر ذلك القسم الذي يأخذ بمقتضاه المحب عهداً على نفسه بأن يظل مخلصاً إلى الأبد ، فإن التجربة شاهدة مع الأسف على أن المحبين قلما يصونون العهد ، وأن هذا الحب الأبدي الذي يتحدثون عنه قلما يزيد عن عمر الزهور ! ولسنا نعني أن « الوفاء » بالضرورة « معدوم » ، أو أن « الحب » لابد قطعاً من أن يكون ضرباً من الزيف أو الكذب أو الخداع ، وإنما نحن نعني أن المحبين قلما يستطيعان أن يبقيا طويلاً فوق قمة الحب الشامخة ، لأن البقاء فوق الذرى العالية — كما سبق لنا القول — لابد من أن يلعب برأس المرء فيصيبها بالدوار ! وهذا هو السبب في أن معجزة الحب الكبرى كثيراً ما تخيب ، لكي يستيقظ شعور المحب اليائس أو المخدوع على تلك الحقيقة الأليمة المرة ، ألا وهي أن الإله الذي كان يتعبد له ليس إلا مخلوقاً بشرياً تافهاً ! وهذا ما عبّرت عنه سيمون دي بوفوار بقولها : « إنه ليس أقسى على نفس المرأة العاشقة من أن تكتشف أخطاء ذلك الوثن الأكبر الذي كانت تتعبد له ، دون أن تفطن إلى تفاهته[1] » .

والواقع أن من سمات الحب — كما لاحظنا فيما سلف — أنه يغض الطرف عن صفات المحبوب السطحية ، لكي يتجه ببصره نحو النواة العميقة لشخصية هذا المحبوب . وهذا هو السبب في أن المحب قد لايفطن — في مرحلة الإغراء —

(1) Simone de Beauvoir : «The Second Sex.» London, A Four Square Book, 1962, p. 386.

إلى عيوب حبيبه ، إن لم نقل بأنه قد يرى فى هذه العيوب نفسها محاسن ! ولكن بمجرد ما تنقضى هذه المرحلة الأولية ، لكى تجىء على أعقابها حياة المشاركة المستمرة ، فإن هذه العيوب سرعان ما تطغى على باقى ما فى الشخصية من محاسن ، لكى تستأثر وحدها باهتمام المحب ، وكأنما هى حقائق جديدة يكتشفها المرة الأولى فى شخص محبوبه ! وهنا قد تكتشف المرأة — مثلاً — أنها قد أساءت الاختيار ، أو قد تظن أن الرجل الذى تحبه قد تغيّر ، أو هى قد تعجب كيف استطاعت يوماً أن تحب مثل هذا المخلوق التافه ! وحينما يتداعى الصنم الأكبر الذى كانت تدين له المرأة بالإعجاب ، أو حينما يهبط « الإله » من علياء سمائه إلى دنيا الناس ، لكى يصبح مجرد انسان ناقص كغيره من بنى البشر ، فهنالك قد تصيح المرأة فى وجوه الرجال قائلة : «يا لكم من مخلوقات بشرية مسكينة أيها الرجال ! إننا نظنكم عمالقة ولكنكم لستم سوى أقزام » ! وهذه الصيحة التى تتردد على ألسنة الكثيرات من النساء المخدوعات إنما هى مجرد تعبير عن فشل المرأة فى الحب ، وكأنما هى تنتظر منه كل شىء ، فلا تكاد تظفر منه بشىء ! ولما كان « الحب » يعنى فى العادة بالنسبة إلى المرأة أكثر مما يعنى فى نظر الرجل ، فليس بدعاً أن نرى خيبة أمل النساء فى الحب أكثر من خيبة أمل الرجال ! وقد وصفت لنا الروائية الفرنسية الشهيرة كوليت Colette هذا الإحساس الأليم الذى يعتور نفس المرأة حين تكتشف تفاهة الرجل الذى أحبته ، فبينت لنا كيف أن المرأة لا يمكن أن تبقى على حبها لرجل فقدت إعجابها به ، أو استحال فى نظرها إلى مجرد قزم قمىء ، بعد أن كان بطلاً جديراً بالإعجاب ! وربما كانت خيبة المرأة هنا أشد هولاً وقسوة من خيبة الطفل الذى يرى نفوذ والده وقد تداعى : لأن المرأة هى التى اختارت بإرادتها ذلك المخلوق الذى وهبت له كل وجودها ، فى حين أن الطفل غير مسئول عن الرابطة التى تجمع بينه وبين والده[1] . . .

(1) Cf. Oswald Schwarz : «The Psychology of Sex.», London, Penguin Books, 1953, (Ch. VII, On love), p. 111.

وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن الفشل فى الحب قد يكون راجعاً إلى عجزه عن الاستقرار ، ورغبته الحادة فى التغيير ، ونزوعه القوى نحو التنقل . وعلى حين أن المرأة هى أشبه ما تكون بالنبات أو — كما يقول بشلار Bachelard — بالماء أو التراب ، نجد أن الرجل هو أشبه مايكون بالنار أو الهواء . ونحن نعرف كيف أن التربة تمثل الاستقرار والثبات ، فى حين أن النار تمثل الحركة والاندفاع ، فليس بدعاً أن نرى التناقض يَسِمُ بطابعه منذ البداية كل علاقة تنشأ بين المرأة والرجل . والواقع أن المرأة هى أشبه ما تكون بالزهرة أو النبات ، فى حين أن الرجل هو أشبه مايكون بالحيوان ، والنبات — كما نعلم — يتصف بالاستقرار والتأصل فى التربة ، فى حين أن الحيوان يعشق التنقل ويهوى الحركة . وحينما يقترن الرجل بالمرأة ، فإن هذا الاقتران يمثل منذ البداية « علاقة مزدوجة » تقوم على التناقض : لأنه يؤلف بين الطبيعة النباتية التى تتصف بالهدوء والسكينة وحب الاستقرار ، والطبيعة الحيوانية التى تتصف بالحركة والتنقل والميل إلى الاقتناص . وهذا ماحدا بالبعض إلى القول بأن المرأة تعبر عن حَضْرة « الأبدية » فى الزمان ، بينما يعبر الرجل عن التاريخ والزمان والصيرورة المستمرة . فهل من عجب بعد ذلك فى أن ينشأ خلاف بين ذلك الموجود الذى هو فى صميمه «طبيعة» ، وذلك الموجود الآخر الذى هو فى جوهره « فعل » ؟

ولكن ، أليس فى وسعنا أن نخفف من غلواء هذا التناقض المزعوم بين الجنسين ، بحيث نقول مع سيمون دى بوفوار : إن المرأة إنسان قبل أن تكون أنثى ، كما أن الرجل إنسان قبل أن يكون ذكراً ؟ وحتى لو سلمنا بأن المرأة هى « الطبيعة » ، والرجل هو « الفعل » ، أفليس فى وسعنا أن نقول أيضاً إن للطبيعة فعلها ، كما أن للفعل طبيعته ؟ ألا يمكننا أن نوافق كاتب هذه السطور على ما قاله فى موضع آخر حين كتب يقول : « إنهم يقولون إن الرجل هو « القوة » ، والمرأة

هى « الجمال » ، ولـكن ، أليس للقوة جمالها ، كما أن للجمال قوته[1] » ؟ ... حسناً ولـكن هل يكون معنى هذا أن نسلم مع البعض بأن دلالة «الحب» واحدة بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة ؟ ... يبدو لنا هنا أن السر فى فشل الحب — بالنسبة إلى الرجل — هو أنه قلما يعلق من الأهمية على الحب قدر ما تعلّق عليه المرأة . ولسنا نعنى بذلك أن ليس للحب من أهمية بالنسبة إلى الرجل : فإننا نعرف كيف أن تاريخ الإنسانية حافل بأقاصيص الحب التى كان مشاهيرها من الرجال . ولـكننا نعتقد مع ذلك أن الرجل قلما يحيا للحب كما تحيا له المرأة ، فضلاً عن أنه قلما يضع « الحب » فى المحل الأول من حياته كما تفعل المرأة . حقاً إننا نعرف قصة العالم الفرنسى الـكبير « لابلاس » Laplace الذى لام — عندما حضرته الوفاة — أصدقاءه الذين أرادوا تعزيته بشهرة كتبه واكتشافاته ، فقال لهم آسفاً « إن هذه الأمور ليست كل شىء فى الحياة » فلما سألوه : « وإذن ماهو أهم شىء فى الحياة ؟ » أجابهم لابلاس — وهو فى النزع الأخير — بقوله : « إنه الحب[2] » ! أجل إننا نعرف هذه القصة ، ولـكننا نعرف أيضاً آلاف الرجال ممن كانوا يضعون فى المحل الأول من حياتهم « العمل » لا « الحب » ! وكثيراً ما يكون عجز المرأة عن التـكيف مع الرجل راجعاً إلى ضيقها بأسلوب الرجل فى السلوك ، حين تراه يؤثر عليها عمله أو إنتاجه أو مهنته ، فى حين أنها هى تريد أن تـكون منزلتها عنده فوق أى اعتبار آخر !

بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن من بين النساء الناضجات فئة عاقلة طالما استطاعت الواحدة منهن أن توطن نفسها على قبول وضعها فى حياة الرجل باعتبارها فى المحل الثانى بعد عمله ! وهذا مثلاً ما استطاعت مدام دى مانتنون

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٦٨ .

(٢) ول ديورانت : « مباهج الفلسفة » ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، الجزء الأول ، ص ١٧٧ .

Mme. be Maintenon أن تفعله مع الملك لويس الرابع عشر : فقد كانت تشاركه أعماله ومشروعاته ، وكان الملك نفسه يستقدم وزراءه فى مكتبها ، ويناقشهم على مسمع منها ، دون أن تنبس ببنت شفة . وعندما كان الملك يستطلعها الرأى ، كانت تجيبه بكل حكمة وحصافة ، دون أن تفرض نفسها عليه ، ودون أن توحى إليه بأنها تتدخل فى شؤونه . وليس من شك فى أن هذا المسلك إنما يدل على أن المرأة الحكيمة هى تلك التى تدرك أن « الحب » لا يمكن أن يكون كل شىء فى حياة الرجل ، وأنه لا بد لها من أن تشارك زوجها طموحه قبل أن تقاسمه بيته . وقد سجّل لنا التاريخ قصة حب هلويز لأبيلار ، وكيف أنها كانت تغار على مجده أكثر مما كان هو نفسه يغار على هذا المجد ! والظاهر أن ضيق الرجل بالمرأة — فى كثير من الأحيان — إنما يرجع إلى شعوره بأنها مخلوق زائد عن الحاجة de trop بالنسبة إليه ، خصوصاً عندما يجىء الطموح فينسيه كل إحساس بالحاجة إلى الحنان والحدب والرعاية ! ومن هنا فقد انحصر فن الكثيرات من العاشقات فى إشعار الرجل بأنه فى حاجة إليهن ، وأنهن منه بمثابة الملهمات ، أو أنه يدين لهن بكل ما أحرز فى الحياة من نجاح . وقد وقع هذا الإيحاء من الرجل موقعه ، فأصبح هو نفسه يقول « إن وراء كل نجاح امرأة » ، وصار « الحب » فى نظر الكثير من الرجال شرطاً أساسياً للنجاح ! وأما فى لحظات الفشل ، فلقد استطاعت المرأة أن تقنع الرجل بأنه أشد احتياجاً إليها فى هذه الحالة منه فى أية حالة أخرى ، لأنها هى التى تكفكف دموعه ، وتقف إلى جواره معزية ومواسية ، وتحاول أن تعيد إلى نفسه ثقته بنفسه وإيمانه بالمستقبل . فكيف لا تكون المرأة هى كل شىء فى حياة الرجل ، وهى ساعده الأيمن ، ورفيقه الوفى ، وشريكه المعين فى السراء والضراء على السواء ؟

ولكن دراما الجنسين لم تتوقف عند هذا الحد ، فما كان لذلك الموجود المحارب المتنقل ، أن يقنع بحياة السلم والاستقرار ، وهو الذى تصور « الحب »

نفسه على أنه « حرب » يحقق فيها بعض الانتصارات ، أو « مخاطرة » يظفر من ورائها ببعض « المفاجآت » ! ومن هنا فقد ظهر « الصراع » بين الجنسين حول مشكلة « الوفاء » : فراحت المرأة تقيد الرجل بكلمته ، وتلزمه باحترام وعده ، وتغلق عليه أبواب مسكنهما الزوجي ، بينما راح الرجل يتحين الفرص للتحلّل من كلمته ، ويصطنع المعاذير للإخلال بوعده ، ويخترع الأسباب للخروج من معقل الزوجية ! ولا غرو ، فإن الحب في نظر المرأة إنما يعني السعادة ، والاستقرار ، والألفة ، والحياة اليومية الاعتيادية ، في حين أنه يعني في نظر الرجل اللذة الخاطفة ، والتنقل ، والشهوة ، والاستمتاع العابر السريع . والواقع أن حقيقة الرجل إنما هي حقيقة ديناميكية ، أو هي إرادة متقلبة لا تعرف الوفاء ، فليس بدعاً أن نراه يعشق بسرعة ، ويهجر بسرعة ، في حين أن المرأة لا تحب إلا بعد لأي ، ولا تتخلى عن حبها إلا بصعوبة كبرى . وربما كانت خير صورة كاريكاتورية تمثل حب الرجل هي صورة دون جوان الذي كان الحب عنده مجرد حمى عاطفية متقلبة ، أو مجرد سلسلة من الحملات الوجدانية التي لابد فيها من تحقيق بعض الانتصارات ! وهذا ما استطاعت المرأة بسليقتها أن تفطن إليه ، فإنها لتقضي جانباً كبيراً من وقتها في التساؤل عما يفعله ذلك الشريك المتقلب المتلوّن : « فيمَ يفكر ؟ ولماذا هو هائم شارد البال ؟ وما الذي يتأهب لعمله ؟ وأية مخاطرة تراه يستعد للقيام بها ؟ وإلى أين تراه ذاهب ؟ » . أجل ، فإن « السر » الذي يقلق بال المرأة في الرجل ، إنما هو هذا الهوى الجامح المتقلب الذي يجعل منه باستمرار في نظرها ذلك المخلوق « الغائب » حتى في حضوره !

وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن المرأة تمثل ذلك السحر الخطير الذي يجذب من بعيد ، ويعمل دون أن ينتقل من مكانه ، ويؤثر عن طريق الغواية والإغراء ! ومن هنا فإن برنارد شو على حق حين يقول إن المرأة لا تنتقل إلى الرجل ، اللهم إلا كما تنتقل الفريسة إلى العنكبوت الذي ينقضّ عليها فيأسرها في خيوطه !

والرجل يعرف أن قوة المرأة فى ضعفها ، ولـكنه يخشى أسلحة المرأة لأنه يعرف أنها جمالها ، وسحرها ، وحنانها ، ودموعها ، وحسراتها ، وكلماتها المعسولة ! وتنسج المرأة للرجل خيوطاً تقتنصه فى شباكها ، فلا يجد الرجل مندوحة من أن يمضى إلى الأسر برجليه ، لأنه يظن أن « الأميرة الساحرة » لا يمكن أن تعد له إلا « العش الهانىء السعيد » ، أو « القصر الساحر الشاعرى » ! ولـكنه مايكاد يستقر بمسكنه الجديد ، حتى يحن إلى حيـاة التجول والتنقل والصيد والقنص ، فلا يلبث أن يبتدع المعاذير للخروج إلى عالمه الحر الطليق ! وينطلق الرجل إلى عالمه الرحب الواسع ، فيحن من جديد إلى أسره الزوجى الضيق ، وكأن لسان حاله يقول مع أوفيد Ovide :

« إننى لا أستطيع أن أعيش معها ، ولـكننى أيضاً لا استطيع أن أعيش بدونها ! » : « Nec sine te nec tecum vivere Possum ! » وما يكاد يستقر به المقام من جديد مع شريكة حياته التى تمثـل فى نظره « المستحيل الضرورى» l'impossible — nécessaire ، حتى يسعى جاهداً فى سبيل الخلاص منها والنأى عنها ! . . وهكذا دواليك : من الوجود معها إلى الوجود بدونها إلى الوجود معها ، وهلم جرا . وتتفنن المرأة فى استبقاء شريكها المخاطر المحارب ، فتقيم له الولائم ، وتشرب نخب انتصاراته ، وتسكره بخمر سحرها وجمالها ؛ ولـكن ما تـكاد أضواء الولائم تنطفىء ، وما تـكاد الرأس التى لعبت بها نشوة الحب أن تفيق ، حتى يستيقظ الرجل على الحقيقة الأليمة ليجد نفسه أسيراً بين يدى بنلوب Pênélope الملة الرتيبة ! ويحن الرجل مرة أخرى إلى مخاطر الأسفار والحروب والمغامرات ، فيودّع حياة الأمن والاستقرار والسكينة ، لـكى ينشد حياة المخاطرة والحركة والصراع . وماذا عسى أن تـكون الحرب فى الحقيقة إن لم تـكن تلك الإباحية الـكبرى التى اخترعها رجال استطاعوا اخيراً أن يتخلصوا من زوجاتهم أو شريكات حياتهم[1] ؟ » .

(1) V. Jankélévitch : «Le masculin et le féminin» ; article dans «Deucalion», Cahiers de Philosophie, No. 1., 1946, p. 182.

بيد أن الحياة لا يمكن أن تكون كلها حرباً ، والمغامر الجرىء نفسه لا بد من أن يعود فيشتاق إلى المخلوق الذى يستمتع معه بأيام السلم العذبة الحلوة ! وهكذا ترتد « القوة » إلى « الجمال » ، لكى تحيا معه تحت سقف واحد ، ولكنها عندئذ سرعان ما تتحقَّق من أن هذه الحياة المشتركة لن تكون إلا مأزقاً هيهات للقوى (رغم قوته) أن يجد له مخرجاً منها ! ومهما أقدم الرجل على الزاوج عن طيب خاطر ، أو بمحض إرادته ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن الإرادة قد تستطيع كل شيء اللهم إلا أن تلغى من الوجود ما حققته ، وبالتالى فإنه هيهات للمخاطر الجرىء أن يعود مرة أخرى إلى الوراء لكى يمحو آثار العهد الذى قطعه على نفسه ! وليس « الوفاء » سوى ذلك التصميم الذى يجعل من المستحيل على المرء أن يرجع القهقرى لكى يلغى الماضى ! وهكذا تنتظم كل حياة الرجل حول ذلك « القسَم » الذى تفوه به فى لحظة خاطفة ، لكى تجد نفسها مدفوعة دائماً إلى الأمام فى نفس اتجاه الصيرورة . ومنذ تلك اللحظة تصبح هذه الحياة ملكاً لذلك المخلوق الذى سجّل على الرجل كل وعوده ، وكأنما هو قد فتح كتاب « الأبدية » لكى يُسطّر بأحرف خالدة تلك الكلمات المتلعثمة التى نطق بها شريكه الثمل فى لحظات نشوته ! حقاً لقد كان فى استطاعة الرجل أن يقول « لا » ، ولكنه بمجرد ما نطق بكلمة « نعم » ، فقد أصبح لزاماً عليه أن يضمن لنفسه (وللآخر) الانتصار على ما قد يقوم فى نفسه من مشاعر النفور أو التقزّز أو التحول أو السأم ! ولكن السأم — مع الأسف — شعور طبيعى ، وهذا الشخص الغريب الذى تعلقت به لأننى وجدت فيه سحر « المجهول» ، سرعان ما يصبح بالنسبة إلى أقرب المقربين ، وعندئذ لا ألبث أن أضيق به وأثور عليه ! وينظر الرجل إلى قوته فيدرك أنه لا مفر له من أحد أمرين : لأنه إما أن يبقى حراً متحللاً من كل قيد ، وفى هذه الحالة لا بد له من أن يظل قاصراً عاجزاً ، وإما أن يمارس قدرته بأن « يلتزم » ويأخذ على نفسه عهوداً ، وفي هذه الحالة لا بد له من أن يصبح أسيراً مستعبداً . فلا بأس إذن

من أن يوغل فى طريق الالتزام لـكى يمارس قوته ويحقق إرادته : فإنه لمن الخير للرجل أن « يريد » ، حتى ولو أدى به الأمر إلى الوقوع فى الشرك الذى نصبته له المرأة ، أو الذى نصبه هو لنفسه بوفائه لها !

بيد أن المشكلة الـكبرى فى الحب — كما لاحظ جان بول سارتر — ليست هى مشكلة الوفاء ، ولا هى مشكلة التفاوت بين الجنسين ، وإنما هى مشكلة الصراع بين حريتين . وهنا يقول سارتر إن نقطة البداية فى الاتصال بين الذوات إنما هى « النظرة » le regard . والواقع أن « نظرة » الغير إلىّ انما تشعرنى بأن لى طبيعة خارجية يراها الآخرون كما يرون سائر الأشياء . وكأننى فى نظرهم مجرد « موضوع » يحكمون عليه من وجهة نظرهم الخاصة . ففى نظرة « الآخرين » إلىّ انـكار ضمنى لحقيقتى الباطنية التى لا أملك أن أظهرها فى الخارج ، لأنها ليست « شيئاً » يمكن أن أجسّمه فى « موضوع » . وتبعاً لذلك فإن شعورى بأننى « مرئى » من شأنه أن يترتب عليه بالضرورة شعورى فى الوقت نفسه بأننى لا أملك دفاعاً أمام حرية الآخرين ، ما دام فى وسعهم أن يحكموا علىّ كموضوع ، وأن يطلقوا علىّ ما يشاءون من أحكام . ولعل هذا ما عناه سارتر حينما قال (فى عبارة قد تبدو لأول وهلة متهافتة) : « إن فى وسعنا أن نعتبر أنفسنا مستعبَدين — أو غير أحرار — مادام من الضرورى لنا أن نبدو — أو أن نظهر — أمام الآخرين[1] » . ثم يمضى سارتر فى حديثه عن شعور « الذات » بأنها « موضوع » أمام « الغير » ، فيقول إن هذا الشعور يولّد لديها ضرباً من الإحساس بالخجل ، وكأن نظرة الغير إلىّ إنمـا تجرِّدنى من ملابسى ، لـكن تضعنى أمام الآخرين ، عارياً تماماً ! وقد وصفت لنا سيمون دى بوفوار هذا الشعور فى روايتها المسماة باسم « المثقفين » Mandarins فبينت لنـا كيف أن نظرة الرجال إلى المرأة كثيراً ما تشعرها بأنهم يجردونها من ثيابها ، ويحدّقون إليها عارية أو شبه عارية ،

---

(1) Jean-Paul Sartre : «L'Etre et le Néant», Gallimard, 1943, p. 326.

ويشتهونها أو يحكمون عليها . . . إلخ . وهــذا (مثلاً) هو الشعور الذى كان يستولى على « آن » Anne حينما كانت تجـد نفسها بإزاء عار « النظرة » التى لا تملك حيالها شيئاً ، فلا تجد بداً من أن تترك نفسها نهباً لذلك الشبح المخيف : شبح الآخرين الذين ينظرون إليها ! والخجل — فيما يقول سارتر — هو الذى يشعرنى بأن وجودى هو بمثابة « طبيعة » une nature يراها الآخرون من الخارج . فليس الخجل هنا خجلاً من الذات ، وإنما هو اعتراف بأننى — فعلاً — ذلك الموضوع الذى يراه الغير ويحكمون عليه . وهذا الاعتراف يتضمن إقرار « الذات » بأنها عبارة عن موجود يتوقف وجوده على الآخرين ، ما دام الآخرون هم الذين يرونها من حيث هى « موضوع » يشغل مكاناً بعينه ، ويوجد فى موقف خاص . وإذن فإن « الخجل » الذى يتحدث عنه سارتر هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قد ارتــكبت خطأ معيناً ، بل هو شعور عام يغمر الموجود البشرى حين يشعر بأنه قد قُذفَ به إلى هذا العالم ، وأنه لا سبيل أمامه للإفلات من نظرات الآخرين ، وأنه محتاج — على العكس — إلى وساطة الغير لــكى يكون ما هو كائنه !

والواقع أننى حينما أشعر بأن الآخرين ينظرون إلىّ ، فإننى عندئذ سرعان ما أحس بأننى قد أصبحت مملوكا possédé لذلك الغير — الذى يُمسك بين يديه — بذلك السر الذى أنا كائنه ، فضلاً عن أننى أشعر فى الوقت نفسه بأن هذا الغير يسرقنى حريتى ! ومعنى هذا أننا نشعر بما يصح تسميته باسم « الوجود من أجل الآخرين » على صورة إحساس بوطأة « الامتلاك » possession . وليس يكفى أن أقول إن « الآخر » هو الذى يجعلنى « أوجد » ، بل لا بد من أن أضيف إلى ذلك أن هذا « الآخر » يملــكنى ، وأن هذا الامتلاك ليس شيئًا آخر سوى الإحساس بأنه يملــكنى . ومن هنا فإننى أشعر حين أكون بإزاء « الآخر » أننى بإزاء حرية أجنبية تتهددنى وتــكاد تسلبنى ذاتيتى . ولــكننى أستطيع بدورى أن أنظر إلى الآخر ، وأن أحاول الاستيلاء على حريته ، وأن أسعى فى سبيل إحالته إلى « موضوع » . وليس

« الصراع » سوى تلك الحالة التبادلية التى تنشأ من محاولة كل ذات تملُّك غيرها من الذوات ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأن الآخرين يردّون لها الجميل بمثله ! ولكن الذات تعلم أيضا أنها لو لم تستطع أن تملك « الآخر » إلا باعتباره مجرد موضوع، لكان معنى هذا أنه لن يكون هناك « آخر » ، وبالتالى لوجدت نفسها فى عزلة ذاتية تامة . ومن هنا فإن المقصد الأسمى الذى تنزع نحوه الذات هو أن تتملك « الآخر » ، لا من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » ، أعنى من حيث هو « حرية »[1] .

وهنا نصل إلى العقدة الرئيسية فى مشكلة الحب : فإن الأصل فى الحب أنه مشروع يراد به التأثير على حرية الآخر . ولكن الحرية ليست « شيئاً » ، فهى لا يمكن أن تتقبل التأثير الواقع عليها من الخارج دون رد فعل أو استجابة . ومثل هذه الاستجابة لا بد من أن تحمل فى ثناياها معنى «الصراع» . وربما كان التناقض الأصلى الذى ينطوى عليه الحب هو أن كل طرف من الطرفين العاشقين لا يريد أن يكون مجرد شىء بالنسبة إلى الطرف الآخر ، ومع ذلك فإن هاتين الحريتين اللتين تواجه كل منهما الأخرى لا بد من أن تفقدا طابعهما الحر (بمعناه الصحيح) ما دامت كل واحدة منهما قد استولت على الأخرى ! فالحب يفترض أن فى إمكان حرية ما أن تظل قائمة دون أدنى تغيير أو تحوُّل ، حتى بعد أن تكون حرية أخرى قد استطاعت أن تتملكها وتسيطر عليها . وليس من شك فى أن هناك استحالة كبرى فى أن يكون « الموجود لذاته » L'être pour soi : موجوداً « لذاته » و « فى ذاته » فى وقت واحد ! ولو كان الحب مجرد رغبة فى تملّك « الآخر » تملكا جسديا ، لكان من الممكن فى كثير من الأحيان أن يتحقق ، وأن يضمن لنفسه قدراً كافياً من الإشباع . ولكن الحب فى الحقيقة ليس نزوعاً نحو الامتلاك الجسمى ، بل هو رغبة فى الاستيلاء على حرية الآخر من حيث هى حرية . وهذا

(١) زكريا إبراهيم : « الدلالة السيكولوجية للنظرة » ، مقال بـ « مجلة علم النفس » ، مجلد ٦ ، عدد ٢ ، ١٩٥٠ — ١٩٥١ ، ص ٢٢٥ — ٢٣٢ .

مثلا واحدٌ من أبطال بروست ينجح فى إقناع عشيقته بالبقاء فى بيته ، حتى يتسنى له أن يراها ويمتلكها فى أى وقت شاء . وقد استطاع مارسل بالفعل أن يجعل كل حياة ألبرتين المادية خاضعة له خضوعا تاما ، آملا من وراء هذا كله أن يزيل الشكوك من قلبه ، وأن يحقق لنفسه الاطمئنان والسكينة . . . ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يظفر بما كان يأمل من طمأنينة ، بل لقد ظل الهمّ يقض مضجعه ويقلق باله . والسبب فى ذلك أن مارسل كان يشعر حين يتحدث إلى ألبرتين أن «ذاتها» تفلت منه باستمرار ، وكأن شعورها نفسه يتمنع ويتخفى وراء قناع ذلك الجسد الخارجى الذى يظهر له منها . ومن هنا فقد كان مارسل يجلس إلى جوار ألبرتين ويتمنى لو استطاع أن يسيطر على أفكارها ونظراتها ، ولكن دون جدوى ! وأما حين كانت تغط فى نوم عميق ، فهنالك فقط كان يشعر بأنها ملك له بأكملها ، وأن حياتها كلها بين يديه ، وأنها خاضعة له خضوعا مطلقا ! وهكذا كان مارسل يقنع بتأمل صورة ألبرتين النائمة ، وكأنما هو كان يحس بأنه هيهات له أن يستحوذ عليها ، اللهم إلاّ فى حالة النوم[1] !

والحق أن ما يريد الحب امتلاكه إنما هو « الشعور » أو « الضمير » ، لا « الجسد » أو « الحقيقة المادية » . وكل استعباد للمحبوب ، سواء أكان ذلك بالقانون (الزواج) أم بأية وسيلة أخرى ، لا بد من أن يفضى إلى القضاء على الحب . وحتى حين يشعر المحب بأن عشيقته هى من الخضوع له بحيث أنها لا يمكن أن تفلت منه أو تنأى عنه ، فإن هذا الشعور نفسه قد يكون هو الكفيل بالقضاء على حبه لها . والسبب فى ذلك أن مثل هذه العشيقة إنما تكون عندئذ قد كَفَّتْ عن أن تكون « حرية » ، فى حين أن بيت القصيد فى الحب هو أن يمتلك المرء حرية ما من حيث هى حرية[٢] . هذا إلى أن الحرية زمانية ، وليس من شأن

(1) André Maurois : « Cinq Visages de l'Amour », N-Y., Didier, 1942 pp. 188—189.

(2) J - P. Sartre : « L'Etre et le Néant », Gallimard, 1943, p. 434.

الحب أن يقنع بالثقة السابقة فى أن هذه الحرية كانت قائمة فى يوم من الأيام ، وإنما هو فى حاجة إلى أن يثق بوجودها الآن وفى كل وقت من الأوقات . وإذا كان من شأن الزواج أن يضمن للطرفين ضربا من الأمن أو الطمأنينة ، فذلك لأنه لا يمثل فى رأى سارتر أكثر من مجرد تلاصق موضوعين فى عالم مادى ثابت . وأما الحب فإنه عبارة عن اختيار مستمر choix continué : بمعنى أن العاشق الذى يحب معشوقته إنما يواصل حبها فى كل لحظة .

بيد أن الملاحظ — من جهة أخرى — أن الحب لا يمكن أن يقنع بتلك الصورة العليا من صور الحرية ، ألا وهى صورة الالتزام الحر أو العهد الإرادى . وآية ذلك أنه ليس بين المحبين من يرضى بأن يكون حب الآخر له مجرد وفاء للقسم المعقود foi jurée ؛ وإلا فهل يسر المحبوب أن يقول له المحب « إننى أحبك لأننى التزمت بحبك التزاماً حراً ، ولست أريد أن أتحلل من عهدى ؛ فأنا أحبك لأننى متمسك بالوفاء لنفسى » ؟! هذا ما يجيب عليه سارتر بقوله إن المحب ليتطلب القَسَم ، ولـكنه يغتاظ فى الوقت نفسه من القَسَم ؛ وكأنما هو يريد أن يكون محبوبا من قبل حرية ما من الحريات ، ولـكنه فى الوقت نفسه لا يريد لهذه الحرية — من حيث هى حرية — أن تظل حرة ! فالمحب يريد من جهة أن تأخذ حرية الآخر على نفسها عهداً بأن تصبح حبا — ليس فى بداية المخاطرة فحسب ، بل وفى كل لحظة من لحظاتها أيضاً — ، ولـكنه يريد من جهة أخرى أن تصبح هذه الحرية أسيرة لذاتها ، وأن تنعـكس على نفسها ، كما هو الحال مثلا فى الجنون أو فى الحُلْم ، لـكى تريد استعبادها أو أسرها ، ومعنى هـذا أننا فى الحب نريد من حرية الآخر أن تتنازل عن استقلالها بمحض حريتها ، لـكى تصبح أسيرة لنا بمقتضى هـــذه الحرية ذاتها ! وإذن فإن ما نريده لدى الآخر ليس هو الحتمية العاطفية ، ولا هو الحرية التى لا سبيل إلى بلوغها أو السيطرة عليها ، بل هو تلك الحرية التى تلعب دور الحتمية العاطفية ، لـكى لا تلبث أن تقع أسيرة لهذه اللعبة نفسها !

ولا يريد المحب لنفسه أن يكون مجرد علة لهذا التغير الجذرى الذى يطرأ على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يكون منه بمثابة المناسبة الفريدة الممتازة . والسبب فى ذلك أن المحب لا يريد أن يدفع بمحبوبه إلى صميم العالم ، وكأنما هو علة تتحكم فى أداة أو « موضوع » تعلو عليه ، بل هو يريد — على العكس من ذلك — أن يكون « كل شىء فى العالم » بالنسبة إلى المحبوب ، أو أن يكون بمثابة الموضوع الذى تقبل حرية الآخر الاستغراق فيه ، وكأنما هو وجودها نفسه أو المبرر الوحيد لوجودها . ولهذا يقرر سارتر أن المحب لا يريد أن يؤثر على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يوجد وجوداً أولياً سبقياً àpriori باعتباره الحد الموضوعى لتلك الحرية ، وكأنما هو قد وجد منذ البداية مع تلك الحرية فى صميم انبثاقها ، بوصفه الحد الذى لا بد لها من أن تتقبله لكى تكون حرة . ومن هنا فإن المحب لا يريد للعالم أن ينكشف للمحبوب إلا ابتداء منه ، وكأن عليه أن يعمل على إيجاد الأشجار ، والمياه ، والمدن ، والقرى ، والناس الآخرين ، لكى يهب هذا كله من بعد للآخر على صورة « عالم » يركّبه الآخر ! أو ربما كان الأصح أن نقول إن المحب يريد أن يكون بمثابة القرار أو « الخلْفية » التى سيبرز من فوقها عالم الآخر ! فليس فى وسع المحبوب أن ينظر إلىّ باعتبارى دميماً ، أو قصير القامة ، أو جباناً ، أو ما إلى ذلك ، وإنما هو لا بد من أن يرانى بوصفى حقيقة كلية مطلقة ، يفهم ابتداء منها سائر الموجودات الأخرى وشتى أفعاله الخاصة . ومعنى هذا أن المحب عاجز بالضرورة عن رؤية ما فى وجودى من تحدُّد أو تناهٍ ، لأننى لا أبدو أمامه باعتبارى مجرد مجموعة من الصفات المتناهية ، بل باعتبارى كلاً متكاملاً ينطوى على ما لا نهاية له من الإمكانيات !

ولا يريد المحبوب أن يظفر بحب الآخر فحسب ، بل هو يريد أيضاً أن يكون اختيار الآخر له من حيث هو محبوب قد تم بمحض حريته . ونحن نعرف كيف أن « المحبوب » فى بعض اصطلاحات الحب الجارية قد يسمى باسم « المختار »

أو « المصطفى » l'élu . ولكن من الواجب ألا يكون هذا الاختيار نسبياً أو عرضياً ، فإن المحب ليستاء ويحنق كثيراً حين يشعر بأن المحبوب قد اختاره هو بين آخرين، فضلاً عن أنه يشعر عندئذ بأن فى هذا الاختيار العرضى انتقاصاً لقيمته . وهذا هو الأصل فى تلك العبارات التى طالما ترددت على ألسنة العاشقات من النساء : « إذن ، فلو أننى لم أذهب إلى تلك البلدة ، أو لو أننى لم أكن أتردد على عائلة فلان ، أفكنت بقيت غريبة عليك ، وبالتالى لما كنت قد أحببتنى ؟ » . والواقع أن هذا الخاطر كثيراً مايحز فى قلوب العشاق : فإنه يشعرهم بأن حبهم ليس إلا مجرد حالة واحدة بين حالات أخرى كثيرة ، وأنه ليس إلا مجرد مناسبة عرضية حدثتها بعض الظروف أو الملابسات ، فهو لا يخرج عن كونه « حباً فى العالم » ، أعنى موضوعاً يفترض العالم ، ويمكن بدوره أن يوجد بالنسبة إلى الآخرين . وأما ما يريده الحب على وجه التحديد ، فهو ما قد يعبّر عنه العشاق أحياناً بلغتهم الخرقاء الموسومة بطابع « الشيئية » : chosisme ، حينما يقولون : « إن كلاً منا كان مجعولاً للآخر » ، أو « إن روحينا كانتا منذ البداية روحين متآخيتين » .. إلخ . والحق أن ما يريده المحب إنما هو أن يكون المحبوب قد جعل منه « اختياراً مطلقاً » ، وكأن أى اختيار آخر لم يكن منذ البداية سوى ضرب من المستحيل ! « فأنت لم تكن لتستطيع أن تختار موجوداً آخر غيرى ، وأنا لم أكن لأستطيع أن أختار موجوداً آخر غيرك » ! ونحن نعرف كيف أنه ليس أقسى على نفس المرأة العاشقة من أن تطوف بخاطرها أدنى فكرة قد توحى إليها بأن اختيار الرجل قد وقع عليها لمجرد أنها « كانت أجمل من غيرها ، أو أذكى من الأخريات ، أو حتى بسبب ما تنطوى عليه نظراتها من سحر أو جاذبية ! » . والسبب فى ذلك أن كل ما يخلع على اختيار الرجل طابعاً نسبياً لابد من أن يثير امتعاض المرأة ، ما دامت هى تريد دائماً من الرجل أن يكون اختياره لها اختياراً مطلقاً ، جوهرياً ، إلهياً . وهذا ما عبّرت عنه إحدى الشخصيات الروائية لدى سارتر بقولها : « لقد

كانت حريتى وحريته — قبل أن يتعرف أحدنا إلى الآخر — قائمتين ، وكانت كل واحدة منهما تترقب الأخرى . » . وهذه برنيس Bérénice فى رواية أوريليان Aurélien تصيح فى وجه عشيقها ، بعد أن عرفت أنه كان يحب قبلها امرأة أخرى : « اقسم لى أنك كنت تحبنى فى شخص تلك المرأة » ! ، فيقسم لها عشيقها بذلك ! وكأن لسان حال العاشقين يقول : « إن حبنا لم يبدأ بتلاقينا ، بل هو كالله نفسه لا بداية له » ! وإذا كان ثمة حقيقة — فى نظر العاشقين — تسبق ماهيتُها وجودَها ، فتلك هى « الحب » . أجل ، فإن الحب فى رأيهم ماهية قد تقدمت عليهم ، وهم يفترضون أنه لا حاجة بهم إلى القول بأن حبهم لن ينتهى أبداً ، فتلك حقيقة مفروغ من أمرها[1] .

وربما كانت القيمة الكبرى للحب — فى نظر سارتر — هى أنه يُشعر الفرد بأنه لم يعد مجرد مخلوق ليس ما يبرر وجوده ، أو مجرد كائن ليس لوجوده أى معنى ، بل هو قد أصبح مصدر سخاء وفيض بالنسبة إلى « الآخر » ، وبالتالى فقد صار لوجوده معنى أو دلالة ، ما دام هو الدعامة التى يستند إليها كل وجود الآخر . ولعل هذا هو ما عبر عنه سارتر حينما كتب يقول : « اننا نشعر قبل الحب بأنه ليس لوجودنا أى سبب أو مبرر ، وأننا زائدون عن الحاجة de trop ، وأما بعد الحب فإننا نشعر بأن هذا الوجود قد استُردَّ وأصبح مُراداً فى أدق تفاصيله أو أصغر جزئياته من قِبَلِ حرية مطلقة هى منه بمثابة الشرط الأساسى ، فضلا عن أننا من جهتنا نريدها بمقتضى حريتنا الخاصة . ومن هنا فإن جوهر الغبطة التى نستشعرها حينما يوجد الحب ، هى هذا الشعور بأنه قد أصبح لوجودنا مايبرره[2] . » ولكن هذا لا يعنى أن سارتر يقيم الحب على « التبادل » réciprocité أو على الشعور المتجاوب بأن كل طرف هو محب ومحبوب من قبل الطرف الآخر ، بل اننا سنرى فيما يلى أن الحب فى رأى سارتر هو ضرب من الاستحالة absurdité ، لأنه يردنا

(1) Cf. Robert Campbell : «J. P. Sartre ou Une Littérature Philosophique.». 3e éd., p. Ardent, 1947, pp. 148—149.

(2) Jean-Paul Sartre : «L'Etre et le Néant», 1943., pp.444-5.

فى النهاية إلى عزلتنا الأصلية . وآية ذلك أن الحب حين يعمل على أن يكون محبوباً من قبل حرية أخرى ، فإنه عندئذ إنما يقع فى تناقض واضح صريح . وفضلاً عن ذلك فإن المرء حين يحب ، فإن معنى هذا أنه يريد أن يكون محبوباً ، وأنت حين تريد أن تكون محبوباً ، فكأنك تريد أن تضع الغير تحت سيطرة إرادتك الخاصة ، وبالتالى فإنك تنتهى من حيث بدأت ! وإذن فإن الحب استبداد شعورى يريد من ورائه الضمير أن يحقق مهمة مستحيلة هى التوفيق بين القسر والحرية ، إذ يحاول التأثير على حرية الغير . حقاً إن الضمير لا يريد القضاء على حرية الغير ، ولكنه يريد استعباد هذه الحرية من حيث هى حرية ، أعنى أنه يريد استعبادها من قبلها هى نفسها ! ولا شك أن هذا ضرب من المحال .

ولا يتصور سارتر الصلة بين الطرفين المحبين ، إلا على أنها صلة بين « الرائى » و « المرئى » أو بين الناظر والمنظور . وتبعاً لذلك فإننا نراه يتحدث عن « الإغراء » La séduction الذى من شأنه أن يجعل من المحب مجرد « موضوع » ينظر إليه الآخر ، فينجذب إليه . وهكذا تجىء « نظرة » الآخر فتكون بمثابة استجابة لإغراء ذلك « الموضوع المغرى » ، ألا هو المحب ! ومعنى هذا أن المحب لا يعمد إلى كشف « ذاتيته » أمام المحبوب ، بل هو يضع نفسه تحت أنظاره ، ويقدم ذاته إلى المحبوب كمجرد موضوع يجتذب نظره ! ولكن سارتر حين يتحدث عن « الإغراء » ، فإنه إنما يعنى به تلك الإرادة التى ترغب فى أن تكون محبوبة . وهنا يكون المثل الأعلى الذى يسير الحب على هديه مثلا غير قابل للتحقيق ، لأن المرء حين يحب فإنه يريد أن يكون محبوباً ، وبالتالى فإنه يريد من الآخر أن يريد — بدوره — أن يحبه ! ومن هنا فإن المحب يجد نفسه بالضرورة مرتداً إلى إرادته الخاصة ، وكأنما هو يعود لكى يقبع من جديد فى مشروعه الذاتى الانعزالى ، دون أن يقوى على النفاذ إلى إرادة الآخر ، أو الخروج تماماً من إرادته الخاصة ! وما دامت الضمائر منفصلة بعضها عن البعض الآخر ،

لأن بينها هوة غير معبورة ، أو « عدماً » néant لا سبيل إلى اجتيازه ، فليس فى استطاعة المحبين سوى أن يظلوا منفردين ، يحيا كل واحد منهم فى أعماق ذاتيته الخاصة ، دون أن يكون فى وسع أحـدهم أن يدرك الآخر بوصفه « ذاتاً » ، بل بوصفه مجرد موضوع . وحينما يتمكن الواحد منهم من أن يتحرر من أسْر الحب ، لـكى يتأمل الآخر بوصـفه موضوعاً بحتاً ، فهنالك يكون الآخر قد أصبح مجرد أداة أو وسيلة .

وإذن فإن الحب — فى رأى سارتر — حتى بمقتضى تعريفه ذاته ، إنما يحمل فى باطنه بذور فنائه . وآية ذلك أن كل شعور فردى يحاول عن طريق الحب أن يضع « وجوده من أجل الغير » فى مكان حصين ، بالالتجاء إلى حرية الآخر ، وكأن الآخر هو فيما وراء العالم من حيث هو ذاتية محضة ، أو كأنما هو المطلق الذى بمقتضاه يقدم العـالم إلى الوجود ! ولـكن يكفى أن يجىء شخص ثالث ينظر إلى الطرفين المحبين ، لـكى يشعر كل منهما بأنه قد استحال إلى « موضوع » ، مع شعوره فى الوقت نفسه بأن « الآخر » أيضاً قد استحال إلى « موضوع » . وهنا لا يظلُّ الآخر بمثابة الحقيقة المتعالية التى أستند إليها بوصفها دعامة لوجودى ، بل يصبح بمثابة حقيقة متخطاة استطاع شخص ثالث أن يعلو عليها ! وهذا هو السبب فى أنه بمجرد ما يظهر « الثـالث » le tiers ، فإن الطرفين المحبين سرعان ما يتجمدان ، وكأن هذا الشخص الدخيل هو وحش الأسطورة « جورجون مدوز » La Gorgone-Méduse الذى يحيل كل ما ينظر إليـه من أشياء أو مخلوقات إلى حجارة صلبة ! وإذا كان المحبون فى العادة يلتمسون الوحدة وينشدون الخلوة فذلك لأنهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، لأنهم يشعرون بأن ظهور « العذول » هو قضاء مبرم على الحب . ولـكن خلوة المحبين على هذه الأرض لا تتأتى إلاَّ فى لحظات سريعة خاطفة . ونحن نعرف كيف يصطنع العشاق والأزواج الجدد شتى الحيل من أجل تحقيق هذه الخلوة ، فنراهم يختلون بأنفسهم

فى الحدائق أو القوارب أو الأماكن البعيدة ، أو يقومون برحلات نائية (خلال فترة شهر العسل) . . . الخ . ولكن « الثالث » (أو العذول) لا بد من أن يظهر فى الأفق إن عاجلا أو آجلا ! وهو يظهر فى رواية سارتر المسماة باسم « جلسة سرية » Huis Clos دون أدنى تأخير ، ولكن « جلسة سرية » لا تدوم سوى ساعة واحدة ، والمؤلف ينبهنا إلى أن الزمان ينقضى فى الجحيم بسرعة أكثر مما ينقضى فى أى مكان آخر . ولكن ، حتى إذا استطاع المحبان أن يحققا خلوتهما بالفعل ، فإن هذا لن يضمن لهما حق الخلوة . وآية ذلك أنه حتى إذا لم يكن هناك شخص آخر يرانا ، فإننا مع ذلك نوجد بالقياس إلى جميع الضمائر الأخرى ، ونحن نشعر بأننا نوجد بالنسبة إلى هذه الضمائر . وإذن فلا حيلة لنا فى القضاء على « العذول » ، ما دام الآخرون موجودين دائماً من حولنا ، إن لم يكن فى الواقع ، ففى شعورنا نفسه !

ويلخص سارتر أسباب فشل الحب (من حيث هو أسلوب خاص من أساليب الوجود من أجل الآخرين) فيرجعها إلى ثلاثة عوامل رئيسية . أما العامل الأول منها فهو أن الحب فى صميمه ضرب من الخداع الذاتى لأنه يتضمن حركة أو تسلسلاً إلى مالا نهاية : ما دمت أنا حين أحب ، فإننى أريد أن يحبنى الآخر ، وبالتالى فإننى أريد أن يريد الآخر أن أحبه ، وهلم جرا . وربما كان شعور المحب بعدم الإشباع أو بالخيبة المستمرة راجعا إلى أن سورة الحب نفسها تنطوى على ضرب من الفهم الضمنى لهذه الخديعة المستمرة. فليس السبب فى فشل الحب هو نقص الكائن المحبوب ، أو ضعفه ، أو عدم جدارته ، بل هو إدراكنا الضمنى لاستحالة تحقق المثل الأعلى الذى يهدف إليه الحب . وكلما زاد حب الآخر لى ، زاد فقدانى لوجودى . وبالتالى زاد ارتدادى إلى مسئولياتى الخاصة ، وإلى قدرتى الخاصة على الوجود ، وأما السبب الثانى فهو أن استيقاظ الآخر ممكن فى كل لحظة ، ومن ثم فإن فى استطاعة هذا الآخر بين لحظة وأخرى أن يحيلنى إلى مجرد موضوع ، وهذا هو السبب فى أن الحب يحيا دائماً فى

حالة عدم اطمئنان . وأخيراً يلاحظ سارتر أن الحب يريد دائما أن يكون «مطلقا» ، ولـكن تدخل الآخرين يجيء دائما فيخلع عليه طابعا نسبيا . ولو أريد للحب أن يظل محتفظا دائما بطابعه من حيث هو «محور مطلق للإحالة» axe de référence absolu لوجب أن يبقى المحب وحده مع المحبوب ! ولـكن « الآخر » لا بد من أن يظهر ، وبالتالى فإن المحب لا بد من أن يشعر بضرب من « الخجل » (أو « الزهو » فى بعض الأحيان ، والانفعالان هنا يعبران عن دلالة نفسية واحدة) أمام الآخرين[1] . وهكذا يخلص سارتر إلى القول باستحالة الحب ، ما دام المثل الأعلى الذى ينزع نحوه هو فى حد ذاته ضرب من التناقض ، ومن ثم فإنه ليس بدعاً أن نرى دون جوان يحيا فى عذاب مستمر لا حد له ، كما أنه لا غرابة على الإطلاق فى أن نرى الألم يقترن دائما أبداً بالحب !

تلك هى الخطوط العريضة لنظرية سارتر فى الحب ؛ ونحن نعرف كيف أخذ سارتر بنظرية هيجل المشهورة فى أن « كل ضمير إنما ينشد موت الآخر » ، مما حدا به إلى القول بأن ما نسميه باسم الجحيم إنما هو « الغير » أو « الآخرون » ! وقد سبق لنا أن تعرضنا لنقد هذه النظرية فى موضع آخر ، فحسبنا هنا أن نقول إن سارتر لم يستطع أن يفهم « الحب » على حقيقته ، لأنه قد أحل فـكرة « التملك » محل فـكرة « التبادل » فجعل من الحب صراعاً مستمراً بين حريتين ، بدلاً من أن يجعل منه مشاركة فعالة بين إرادتين . ولا نرانا فى حاجة إلى أن نقرر ما سبق لنا قوله من أن الشرط الأساسى لـكل حب هو التخلى عن كل نزوع نحو التملك ، أو رغبة فى الامتزاج ، من أجل محبة « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وفى صميم تلك الحرية التى بمقتضاها يندُّ عنا ! وتبعاً لذلك ، فإن الحب الحقيقى يستلزم الاعتراف بحرية « الآخر » ، حتى ولو مارست تلك الحرية ذاتها ضدنا ! وإذا كان الحب هو أعمق صورة من صور الوصال بين الذوات ، فذلك لأنه يحطم قوقعتنا الذاتية ،

---

(1) Jean-Paul Sartre : «L'Etre et le Néant», 1943 pp. 444.

لـكي يضعنا وجها لوجه أمام تلك الـ « الأنت » التي طالما وجدناها ، حتى قبل أن نبحث عنها ! وربما كان السبب في عجز سارتر عن فهم حقيقة « الوصال » القائم بين الذوات ، أنه جعل من « النظرة » نقطة البدء في دراسته للعلاقات المحسوسة القائمة بيننا وبين الآخرين ، فحصر بذلك ميدان « العلاقات الشخصية » في دائرة « التهديد » menace ، وحكم منذ البداية بأن الاستمرار أو الاتصال بين الضمائر ضرب من المستحيل . ولـكن ليس ما يمنع « التأثير » influence من أن يجيء فيوفق بين الحرية والقسر ، لأن الإرادة قد تؤثر على الإرادة حين تعمل على تحقيق ترقيها ، أو حين تجيء فتأخذ بيدها لمساعدتها على بلوغ ما هي ميسرة له من قيم عليا . ولسنا ندري لماذا يصر سارتر منذ البداية على إقامة هوة شاسعة بين « الوجود للذات » و « الوجود للآخرين » في صميم حياتنا النفسية ، في حين أن التجربة شاهدة بأن الحرية قلما تريد ذاتها إرادة حقة مليئة ، دون أن تريد في الوقت نفسه حريات أخرى غيرها[1] .

بيد أن هذا لا يمنعنا من التسليم مع سارتر بأن للعذاب أو « الألم » دوراً كبيراً في الحب . وليس يكفي أن نقول إن إرادة الحب السخية قد تصطدم بعوائق كثيرة مرجعها نقص المحبوب أو ضعفه أو تفاهته ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن إرادة الحب نفسها قد لا تجد في باطنها ما يكفي من السخاء لـكي تتجرد عن ذاتها وتعمل بنزاهة في سبيل المحبوب . وسواء أكان ذلك في ذاتنا نحن ، أم في ذات المحبوب ، فإننا لا بد أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نتحمل بصبر تلك الجراحة الباطنية العميقة التي تفرضها علينا عوامل الضعف وعدم التفاهم ، والأنانية ، والجبن وما إلى ذلك . . . والواقع أن هناك أسباباً عديدة تضطر الحب دائما إلى أن يحيا في جو عاصف ملؤه التهديد والوعيد ؛ فـكم من مرة وقع الحب فريسة للغيرة ، وكم من مرة وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الخيانة ، وكم من مرة التمس السعادة فلم يجد إلا الشقاء! وليس من الضروري أن يلتقي الحب بالغياب المطلق حتى يعرف اليأس : فإن الموت

---

(1) M. Nédoncelle : «Vers une Philosophie de l'Amour», 1957, p. 62.

ليس هو الخطر الأوحد الذى يتهدد الحب ، وإنما هناك خطر أشد هولًا وأقسى مرارة على النفس ، آلا وهو خطر « السادية » ، أو خطر « المازوخية » حينما يشعر المحب مثلًا بحاجة مريضة إلى تعذيب المحبوب ، أو حينما يحس بحاجة شاذة إلى تعذيب نفسه ! ولسنا نريد أن نساير سارتر فى وصفه الطويل لهذين الشعورين ، وإنما حسبنا أن نقول إن كلاً منهما يعبّر عن عجز المحب أو المحبوب عن التأثير على حرية الآخر ، وكأنما هو يريد أن يحيل كل « ذاتية » الآخر إلى جسده ، دون أن يقوى على تحقيق غرضه . ومهما أجهد المازوخى نفسه ، فإنه لن يستطيع أن يجعل من ذاته مجرد موضوع للآخر ، لأنه هيهات للذات أن تتنازل تماماً عن حريتها وتعاليها . . ولكن المهم أن المحبين كثيراً ما يكونون قساة — من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون — ومثل هذه القسوة تتجلى بصفة خاصة لدى بعض الأشخاص الذين ينقلبون سريعا من الحب إلى الكراهية ، فسرعان ما يتفننون فى اكتشاف القول أو التصرف الذى يثير حنق أحبائهم السابقين ، وكأنما هم على دراية تامة بالمواضع الحساسة فى الشخصية ، فهم يركّزون فيها كل سهامهم المسمومة !

وأما الشعور الأليم الذى يحز فى نفس المحبين أكثر من كل ما عداه ، فهو الإحساس بالوحدة solitude حتى فى صميم الحب . وربما كان هذا ما عبّر عنه الشاعر الألمانى رلكه حينما كتب يقول : « لماذا كُتبُ على الموجودات المتحابة أن ينفصل أحدها عن الآخر دائما قبل الأوان ؟ يبدو لى أن السبب فى ذلك هو أنه لشىء مؤقت أن يتلاقى الموجودان ، وأن يتواجدا معا ، وأن يتبادلا الحب . والظاهر أن كلاً منا يحمل فى جنبات قلبه يقيناً ضمنياً أو اقتناعاً خفياً بأن كل ما يتجاوز الحياة العادية المبتذلة التى لا تقبل فى صميمها أى تقدم ، لا بد من أن يُتقبَّل ، ويُعانى ، ويقُهر ، فى أشد حالات الوحدة ، كما لو كان ذلك من قِبل موجود منعزل انعزالاً لا نهاية له (أو موجود وحيد شبه منفرد) . ومهما بدا هذا

القول متناقضاً ، فإن المرء لا يعشق إلا وحيداً[1] . » . ومن هنا فإنه لا بد لـكل عاشق من أن يعرف لحظات اليأس والوحدة والظلام ، حين يجد نفسه مضطراً إلى أن يعزف عن العالم ، لـكي يهتف قائلاً فى عزلته : « لن يكون لى من حبيب سوى الموت ، وستدوم خطبتنا ما دامت حياتى ؛ وأما زواجنا فسيكون خالداً إلى أبد الآبدين » ! . ولـكن هيهات للظلمات أن تحجب عنا كل أنوار الحياة ، وهيهات لسحر « العدمية » nihilisme أن يكون دليلاً على أنه ليس ثمة شيء !

حقاً إن الحب يحيا دائماً على حافة الموت ، كما أن تحول الحب إلى كراهية فعلٌ يسير لا يحتاج إلى كبير عناء ، ولـكن دراما الحياة البشرية تضطرنا دائماً إلى أن نحب لنعيش ! وإنا لنعرف أنه قد يكون أيسر على الرجل أن يموت فى سبيل المرأة التى يحبها من أن يحيا فى سبيلها ، ولـكن أحداً منا مع ذلك لا يريد أن يستغنى عن هذا « الضرورى المستحيل » ! وما أصدق الشاعرة الإنجليزية إديث سِتْول Edith Sitwell حين تقول : « صاحت الشمس (الرجل) فى القمر (المرأة) قائلة : حين تصبح عجوزاً هِمًّا محطما وحيداً خطَّط الشيب رأسك ، وحينما أصير أنا ملكا مُسجًّى فى درعه الذهبى فى مكان ما بغابة مظلمة ، فلتذكر هذا فقط من حبنا اليائس الشقى : أنه هيهات — حتى نهاية الدهر — لنار القلب ونار العقل أن تصبحا واحداً » !

---

(1) Rilke : Lettre à la baronne Schenk von Schweinsberg. du 4 Novembre 1909, citée par Pitron : « Rainer Maria Rilke », Albin Michel, 1938, pp 129–130.

خاتمة



أما بعد ، فقد حاولنا أن نضع بين يدى القارىء عرضاً سريعاً لمشكلة الحب ، بوصفها صورة من صور الإشكال البشرى الذى تنطوى عليه عملية « التواصل » بين الذوات . ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا كيف أن هذه الصورة من صور الوصال الإنسانى هى أعمقها وأعقدها جميعاً ، وكيف أن التوازن الذى تتطلبه هو توازن حركى ليس أسرع منه إلى الاختلال ! ومن هنا ، فقد تناقض الفلاسفة فى فهمهم للحب : إذ قصر كل منهم نظره على وصف جانب واحد فقط من جوانب تلك التجربة الإنسانية المعقدة ، بينما حاول الكثيرون منهم أن يفسروا هذا السر البشرى الغامض بإرجاعه إلى بعض العلل المباشرة القريبة . وأما الذين توهموا أنهم قد استطاعوا أن يقبضوا بجُمع أيديهم على الحقيقة ، فقد راحوا يؤكدون أن الحب لا يخرج عن كونه مجرد حيلة اصطنعتها الطبيعة لتحقيق أغراضها ، وكأن فعل الحب وفعل التكاثر سيان ! ولكن القارىء لا بد من أن يكون قد تبين معنا بكل وضوح كيف أن تفسير الحب بإرادة البقاء — على نحو مافعل شوبنهور مثلًا — إنما هو تفسير قاصر لا يمتد إلى صميم الماهية الحقيقية للحب من حيث هو تبادل شخصى بين « الأنا » و « الأنت » ، واعترافٌ بالقيمة المطلقة للشخصية المحبوبة . فليس الحب — فى شتى أشكاله — مجرد متعة جنسية ، أو مجرد رغبة فى إنجاب النسل ، بل هو أولا وبالذات خروج من عزلتنا الأليمة ، وتحطيم لقوقعة الذاتية ، وانتصار على الأنانية . وهذا هو السبب فى تلك القشعريرة المقدسة التى تستولى على قلب الإنسان حين يلتقى لأول مرة بتلك الذات المجهولة التى سوف تنتزعه من براثن أنانيته ! والواقع أنه حين يتم « التلاقى » بيننا وبين موجود آخر ، فإن من شأن هذا التلاقى أن يهز أركان وجودنا هزاً عنيفاً عميقاً ، فضلاً عن أنه يثير فى أعماق نفوسنا مشاعر متناقضة من القلق والجزع والغبطة والنشوة . . . الخ . وكل منا يذكر بلا شك كيف كان لتجربة « التلاقى » فى حياته تأثيرها العميق ، وكيف

جاءت خبرته الأولى فى الحب فأيقظته من سباته الأنانى ، وفتحت أمامه آفاقاً جديدة ، وجعلته يرى العالم للمرة الأولى كأنما هو قد وُلدَ من جديد !

حقاً إن أدعياء العمق سوف يقولون إن الحب ليس إلا أنانية مُقنَّعة : فإن هذا العاشق الذى يأسف للفراق ويبكى على معشوقه ، إنما يأسف لنفسه ويبكى على نفسه ! ولـكن ، حسبنا أن ننظر إلى ما قد ينطوى عليه الحب من تضحية وإيثار وبذل للذات ، لـكى نتحقق من أنه لا يمكن أن يكون مجرد « أنانية » منطوية على ذاتها ، مستغرقة فى لذتها . وإذا كنا قد نلاحظ لدى الطفل الذى يتحدث عن نفسه برقة عذبة ، أنه كثيراً ما يعجب لعدم استطاعته تقبيل نفسه ، فربما كان معنى هذا أن أنانية الطفل النزيهة ترتقب تلك القبلة المتبادلة بين ذاته وذات أخرى تـكون مثالها . . . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن العاطفة الصادقة التى نشعر بها نحو شخص آخر تنطوى دائماً على درجة من الإشباع أكبر بكثير من كل ما تنطوى عليه الأنانية التى تتعجل طلب اللذة من ذات نفسها . وما يجعل حب النفس دائماً أبداً دون الحب العادى هو أننى حتى إذا استطعت أن أحب ذاتى كأنما هى ذات غريبة عنى ، فإننى لن أستطيع أن أقول عن هذه الذات إنها تبادلنى حباً بحب ! ومن هنا فإن الحب يتجه بطبيعته نحو « الآخر » ، وينشد دائماً كائناً مغايرا ، لأن هذا « التغاير » نفسه هو الشرط الأساسى لقيام تلك العلاقة الشخصية الثنائية : علاقة الحب أو التبادل النفسى .

وإذا كان ثمة حقيقة حرصنا على إبرازها أكثر من كل ما عداها فى تضاعيف هذه الدراسة ، فتلك هى أن الحب ليس عاطفة ترتبط بالـ « أنا » ، ويكون الـ « أنت » منها بمثابة المضمون أو الموضوع ، وإنما هو علاقة حيَّة توجد بين الأنا والأنت . وحينما تتسع دائرة هذه العلاقة بحيث يستحيل الحب إلى إشعاع كونى ، فهنالك يرى المحب جميع الناس ، أخياراً كانوا أم أشراراً ، جميلين كانوا أم دميمين ، موجودات حقيقية ، أو « ذوات » بمعنى الـكلمة ، أو شخصيات حية

يخاطبها بلغة الـ « أنت » . وربما كانت القيمة الأخلاقية الكبرى للحب هى أنه يعلمنا ألا نعامل الآخرين معاملة الأشياء أو الموضوعات أو الوسائط ، بل معاملة الأشخاص أو الذوات أو الغايات . ولهذا فإن الحب الحقيقى إنما يعلم حق العلم أن هذا الرجل الذى قد يبدو لنا فى الظاهر « شريراً » ، ليس كذلك إلا لأنه لم يَلْقَ القدر الكافى من الحب ! ولما كان « التبادل » هو جوهر الحب ، فإن المحب الحقيقى ليس هو ذلك الذى يحب « الخير » ، أو يعشق « الحب » ، بل هو ذلك الذى يحب « الناس » ويعشق « المحبوب » (شريراً كان أم خيِّراً) . وهذا ما عبر عنه فنيلون بقوله : « إن المرء لا يحب من أجل الحب نفسه ، بل من أجل المحبوب » . ولعل هذا أيضاً ما عناه فرنسوا دى سال حينما كتب يقول : « إنه لابد لنا من أن نحترس من مجاراة أولئك الذين يحبون الحب ، بدلاً من أن يحبوا المحبوب » . والواقع أنه إذا كان «حب الحب» هو أمارة الرضا عن النفس ، فإن حب المحبوب هو أمارة البراءة (بجديّتها ، وإخلاصها) . ومعنى هذا أنه ليس المهم فى الحب هو الحب نفسه ، بل المهم سعادة الكائن المحبوب . وقد رأينا فيما مر بنا كيف وصف لنا مارسل بروست ، وروجمون ، أولئك العشاق الذين يحبون ، ولكنهم لا يحبون أحدهم الآخر ، بل يحبون واقعة الحب نفسها ، أو هم يحبون أن يشعروا بأنهم يحبون !

ولكن ، ربما كان الإشكال الأكبر فى « الحب » هو أن نعرف على وجه التحديد كيف يمكن لحرية ما أن تصبح موضوعاً لحرية أخرى . وهنا قد يقول البعض إنه بمجرد ما تنكشف حرية ما لحرية أخرى ، فإنها تصبح بالنسبة إليها موضوع احترام ، ولكن « الاحترام » لاينطوى إلا على طابع سلبى ، لأنه يفرض على حريتنا بعض الحدود ، ويدع للحرية الأخرى كامل استقلالها ، دون أن يفتح أمامنا السبيل لبلوغ تلك الحرية ، أو دون أن يسمح لنا بتحقيق أى تواصل حقيقى معها . وأما الحب — على العكس من ذلك — فإنه يقترن بظهور ذلك الانفعال الذى نستشعره حينما نتلاقى مع حرية أخرى ليست بحريتنا ؛ ومن ثم فإنه يجىء

مصحوباً بجمهرة من المشاعر الإنسانية المعقدة : كالإخاء ، والتوقع ، والأمل ، والخشية ، والإخلاص ، والوعد . . . إلى آخر تلك العواطف التي تتولد لدينا بمجرد ما تقوم بيننا وبين الحرية الأخرى بعض العلاقات الشخصية . وإذن فإن المرء لا يحب بمعنى الكلمة ، إلا عندما يحدث ضرب من التماس بين حريته وحرية الآخر ، فلا تلبث حريته الخاصة أن تنطلق من إسارها ، لكي تجد في الحرية الأخرى أداة لتحررها ، لا واسطة لاستعبادها . ولهذا يقرر لافل « أن هناك هوية حقيقية بين الحرية والحب : ما دامت حرية الآخر هي في الوقت نفسه غاية حبي ؛ وما دامت حريتي الخاصة تقترن بمولد هذا الحب في ذاتي ، مما يجعلها تتحقق بالفعل ، وتكتسب لها مضموناً[1] » .

بيد أننا إذا كنا نأبى أن نقول مع لافل بأن حرية الآخر هي موضوع حبي، فذلك لأننا نرفض منذ البداية اعتبار الحب صورة من صور « الامتلاك » ، وكأنما هو مجرد سيطرة أو « غزو » ! والحق أن الحب يتطلب شيئاً أدق وأعمق من « التملك » ، لأنه يريد « موافقة » الكائن المحبوب ، ولا شك أن الظفر بمثل هذه « الموافقة » أو (القبول) إنما يستلزم أن يهبنا المحبوب حبه بمطلق حريته . وقد تستطيع القوة أن تظفر بأي شيء، اللهم إلا بالحب : فإن الحب لا يُقهر ، والمحبوب لا يؤخذ غلاباً ! وربما كان مفتاح السر الذي نحن بصدده هنا إنما يكمن في تلك « الاجابة » أو الاستجابة التي يولدها الحب الحقيقي ، على الرغم من كل ما قد يتصف به من صمت أو سكون ، وبعدٍ أو نأي . . . وفي هذا يظهر الفارق الكبير بين الحب الحقيقي من جهة ، والرغبة الجامحة أو الهوى العنيف من جهة أخرى : فإن الأول منهما يحرص دائماً على أن يظفر باستجابة أو مبادلة ، في حين أن الثاني منهما لا يهتم إلا بمنفعته الخاصة أو فائدته الذاتية . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس بدعاً أن تظل الحرية مجرد إمكانية ، طالما لم يظهر الحب إلى عالم الوجود ، حتى إذا ما انتصرت الإرادة

---

(1) Louis Lavelle : «De l'Acte», Paris, Aubier, 1946, p. 532.

على عبودية الرغبة ، كان هذا الانتصار إيذاناً بمولد الحب الحقيقى . وكل من يفعل بوازع من حبه ، فإنه إنما يفعل بشكل تلقائى ، صادراً فى فعله عن أعمق أعماق ذاته . ولهذا فإن الحب يجدد فينا باستمرار الشعور بحريتنا ، بينما هو لا يستحيل بالنسبة إلينا إلى مجرد قيد ، اللهم إلا حين يكون قد مات بالفعل .

وربما كان أعجب ما فى الحب أنه جماع ما فى الوجود من متناقضات ! فالمحبون مثلاً يميلون إلى العزلة ، وينصرفون عن الناس ، وينأون عن العالم ، ومع ذلك فإن الحب وحده هو الذى يسمح لنا بأن نفهم العالم ، وندرك الطبيعة ، ونحب سائر البشر ! والحب هو الشىء الوحيد فى العالم الذى لا يمكن إحالته إلى مجرد أمر أو وصية ، ومع ذلك فإن المرء يقدم على أقسى التضحيات وأشق الأعمال فى سبيل من يحب ! وربما كان الشىء الوحيد الذى يسندنا ويعضدنا حين نكون بصدد مهام الحياة العسيرة المبتذلة ، هو أننا نؤديها فى سبيل شخص آخر . فالحب هو الذى يسمح لنا بأن نحقق من الأفعال ما تعجز عن تحقيقه أقوى إرادة ، اللهم إلا إذا كان الحب إلى جوارها يساندها ويشد من أزرها . والمحبون قد يتوهمون أن الواحد منهم قد جُعِلَ للآخر منذ الأزل . ومع ذلك فإن حبهم يبدو وكأنما هو مجرد ثمرة لتلاقٍ عرضى عابر لعبت فيه الصدفة الدور الأكبر ! والمحبون قد يظنون أنهم يَنْدرجون بحبهم فى عالم الأبدية ، وأن الواحد منهم لا يحب الآخر إلا فى جانبه الإلهى الخالد ، ومع ذلك فإن كلاً منهم يعرف أن لحبه تاريخاً ، وأن هذا التاريخ يتغير ويتطور عبر الزمان . والمحبون يقسمون على الولاء ، ويأخذون على أنفسهم عهداً أبدياً بالوفاء ، ويصيحون مع أرسطو قائلين : « إن حباً أمكن أن ينتهى لم يكن يوماً حباً صادقاً » ، ولكنهم مع ذلك يحنثون بالعهد ، ويتقلبون مع الزمن ، ويكررون القَسَم الواحد بعد الآخر ! والمحبون يتمنون الاتحاد ، ويتوقون إلى الامتزاج التام ، وينشدون الامتلاك المطلق ، ولكنهم يشعرون بأن الحب لا يخلو من صراع ، وأن العلاقة بالآخر لا بد من أن تقترن بالمواجهة والتحدى ، وأن الارتباط

السحرى الذى يتم بين الأنا والأنت لن يكون بمثابة امتلاء مطلق ! حقاً إننا اعتدنا أن نقول إن رابطة الحب توحد بين الجسمين فى روح واحدة ، وتؤلف بين الروحين فى جسد واحد ، ولكن هذه الرابطة السحرية التى تجعل من الموجودين موجوداً واحداً ، ليس من شأنها أن تغلق الدائرة ، بل سرعان ما تجىء الإرادة لكى تحطم هذه القوقعة المغلقة ، وكأن إرادة الحب تريد أن تعلو على الحب نفسه ! ومن هنا فإن الموجودَين لا يصبحان واحداً ، إلا لكى يصيرا من بعد ثلاثة ، وكأن دائرة الحب لا يمكن أن تغلق أو تتركز فى ذاتها[1] .

ولكن ، ربما كان التناقض الأكبر الذى يقع المحبون فريسة له هو تناقض اليأس والأمل ، أو الموت والحياة ، أو الألم والسرور . فالمحبون — من جهة — يشعرون بأن اليأس حليف الحب ، وأن كل حب عظيم هو وثيق الصلة بالموت (على حدّ تعبير جوستاف تيبون Thibon) ، وأن الحياة مأساة ، وأن كل ما هو عظيم — بما فى ذلك الفن والحب — إنما ينبع من الألم . ونحن نعرف كيف كان كيركجارد يقول : « إن اليأس لهو مرض من تلك الأمراض التى قد يكون من سوء حظ الفرد ألا يكون قد عرفها ، لأن يقظة الروح لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال اليأس » . وهذه مدام دى لسبيناس تكتب إلى عشيقها فتقول : « إننى أحبك كما ينبغى لى أن أحب ، أعنى فى أعماق اليأس » ! وهذه ماريانا آلكوفاردو Mariana Alcofardo الراهبة البرتغالية المشهورة (التى تعد من كبار الشخصيات العاشقة فى تاريخ الحب الحديث) تكتب إلى عشيقها فتقول : « إننى أشكرك من أعماق قلبى على اليأس الذى دفعتنى إليه . فأودعك ، وأطلب إليك أن تحبنى ، وأن تزيد آلامى يوماً بعد يوم » ! ويربط المحبون حبهم بالموت فيقول أحدهم : « إن أولئك الذين يحبون هم — بمعنى ما من المعانى — قد أصبحوا موتى ، فهم

---

(1) M. Blondel : «L'Action» Paris, Alcan. 1937 vol. II. p. 264.

قد انتقلوا إلى عالم يخرج من دنيا التغيرات والأكاذيب ، وهم قد صاروا يقيمون فى سماء النجوم الثابتة » . . . ومع ذلك ، فإننا نلاحظ — من جهة أخرى — أن المحبين يقرنون حبهم بالأمل ، ويحيون من أجل المستقبل ، ويربطون سعادتهم بسعادة الشخص الآخر ، ويقولون مع القديس بولس « إن المحبة تؤمن بكل شىء ، وترجو كل شىء » . وهذا ستندال نفسه يتحدث عن الحب فيقول : « إن نصف الحياة ، بل أجمل نصف فيها ، يظل مخفياً عن ذلك الرجل الذى لم يستطع أن يحب بحرارة وقوة » .

فكيف نفسّر كل هذه التناقضات التى ينطوى عليها الحب ؟ وكيف نتصور أن يكون المحبون أنفسهم قد تناقضوا كل هذا التناقض فى وصفهم للانفعالات التى أحسوا بها قبل الحب وأثناءه وبعده ؟ أليس من العجيب حقاً أن نسمع كل هذه الأوصاف المختلفة على ألسنة المحبين ، وكأنهم لا يتحدثون عن شىء واحد بعينه ، أو كأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من محبين ؟... ولكن ربما كان ستندال على حق مرة أخرى حين كان يشبّه الحب بالمجرّة التى تمثل مجموعة ساطعة تتكون من آلاف من النجوم الصغيرة . وإذا كان الكتاب قد استطاعوا أن يتميزوا فى داخل الحب أربعمائة أو خمسمائة عاطفة صغيرة تدخل فى تكوين الحب ، فربما كان الخطأ الجسيم الذى يقع فيه السطحيون منهم — فيما يقول ستندال — هو أنهم قد يأخذون بعض تلك العواطف الثانوية على أنها عواطف أساسية أولية . ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد أن الحب ليس مجرد انفعال أو عاطفة ، أو تأثر وجدانى ، بل هو فعل ، وحركة ، ونشاط إبداعى . وقد حاولنا — فى تضاعيف هذه الدراسة — أن نُلم ببعض الأطوار المتغيرة التى تتعاقب على هذا النشاط الحى ، فلاحظنا أن فى الحب ذبذبة وإيقاعاً باطنياً يلعبان دوراً هاماً فى حياة المحبين على اختلاف ألوانهم . وعلى حين أن الكثيرين قد شاءوا أن يسموا الحب منذ البداية بطابع التعمية ، والسر ، والصوفية ، فقد حاولنا نحن أن ندمج

الحب فى تيار الصيرورة ، لكى ندرسه باعتباره حقيقة ديناميكية متطورة ، تخضع فى استمرارها الزمانى للتغيرات التى تطرأ على الإيقاع الحيوى للمحبين أنفسهم . ومن هنا فإننا لم نتصور الحب قط — كما كان يفعل بعض الشعراء — على أنه محاولة يقوم بها عاشقان من أجل الانتصار على الزمان ، والاندراج فى عالم الأبدية ، بل لقد ربطناه دائماً بالتغير والصيرورة والتاريخ .

بيد أن هذه النظرة الخاصة إلى الحب باعتباره تجربة إنسانية زمانية متغيرة ، لا تعنى أن يكون الحب مجرد عاطفة هوائية متقلبة ، فقد سبق لنا أن لاحظنا أكثر من مرة « أن فى الحب شيئاً من كل شىء : ففيه (كما تقول مدام لافايت : Mme. La Fayette) شىء من العقل ، وفيه شىء من القلب ، وفيه شىء من الجسد . » . وإذن فإن الحب الحقيقى هو أشبه ما يكون بالانسجام الرقيق بين الحاجات الحيوية والعواطف الوجدانية ، أو هو ضرب من التوافق الخفى بين مطالب الجسم أو « الحيوانية » ، وبين نوازع الروح أو « الحرية » . وهذا هو السبب فى أننا نجد دائماً فى الحب الحقيقى الصادق عوامل « المعرفة » و « الاحترام » و « الرعاية » و « المسئولية » قائمة كلها جنباً إلى جنب . وإذا كان كل عامل من هذه العوامل لا يكفى وحده لتكوين الموقف الوجدانى المعين الذى نسميه باسم « الحب » ، فإن هذه العوامل الأربعة مجتمعة شاهدة على أن ما يميز الحب عن كل ما عداه إنما هو هذا الاهتمام الإيجابى بحياة الكائن المحبوب ، وترقيه ، وتطوره ، وسعادته . وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة من أمثال ماكس شلر قد استبعدوا من الحب كل نشاط إيجابى يكون من شأنه تغيير المحبوب ، إلا أن الملاحظ دائماً أن خصوبة الحب تتجلى بوضوح فى كونه يغير من نفوس أولئك الذين يحبون ، وكأن الواحد منهم يعيد خلق الآخر ، أو كأن الاثنين يولدان من جديد معاً . ولعل هذا هو السر فيما نلاحظه عادة من أن للحب دائماً صبغة خلاقة أو طابعاً إبداعياً ، وكأن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » دون أن « يخلق » شيئاً خارج

ذاته ! وربما كان جمال الحب — حتى فى أبسط صورة من صوره — ماثلا فى هذا الخضوع المتبادل الذى يحفز الكائنين المحبين إلى أن يتقبل كل منهما حياته من الكائن الآخر ، وكأنما هو الذى يظهره إلى عالم الوجود ، ويكسبه كل ماله من قيمة ! وتبعاً لذلك فان الحب — هو بمعنى ما من المعانى — عملية خلق متبادل لموجودين مترابطين يشعر كل منهما بأنه فى حاجة إلى الآخر لأنه يحبه ! وإذا كان جوهر هذا الخلق أو الإبداع هو « التبادل » ، فذلك لأن الحب قوة من شأنها دائماً أن تولّد الحب[1] !

ولكن «التبادل» الذى يتطلبه الحب — كما لاحظنا فى أكثر من موضع — هو بطبيعته تبادل عطاء ، وبذل ، وتضحية . فليس من الممكن أن يقوم حب دون أن تقدم الذات نفسها للآخر ، أو دون أن تهب « الأنا » شيئاً من ذات نفسها لل « أنت » . وهذا هو السبب فى أن تجربة الحب لا يمكن أن تكون تجربة ثانوية أو عرَضية ، أو هامشية ، فى حياة الموجود البشرى ، بل هى لا بد بالضرورة من أن تكون تجربة جوهرية ، أو أساسية ، أو جذرية ، فى وجود كل فرد منا . وإذا كان كل منا يذكر باهتمام بالغ تجربة الحب الأولى فى حياته ، فذلك لأن هذه التجربة قد علمته لأول مرة كيف يحيا للآخر ، وكيف يلتمس من « الآخر » كل أسباب وجوده ، وكيف ينتظر من « الآخر » كل مقومات سعادته ! ولما كان الحب بطبيعته تجربة استيعابية شاملة ، فإن كلا منا ليستطيع أن يقول (بمعنى ما من المعانى) « أنا أحب ، إذن فأنا موجود » . والحق أنه إذا كان الحب كثيراً ما يتخذ فى أعيننا طابع « المطلق » فذلك لأننا عندما « نحب » ، إنما « نحب » من جميع الوجوه ، وبكل قوانا ، ومن كل قلبنا ، دون أن نستبقى لأنفسنا شيئاً ، ودون أن نضن على المحبوب بشىء . ومن هنا ، فإننا لا نستطيع — كما قال

(1) Erich From : « The Art of Loving », London, Unwin, 1962, pp. 24 & 25.

بسكال — أن نحب حباً كافياً ، اللهم إلا إذا أحببنا حباً زائداً . وربما كان الحب هو الشيء الوحيد الذي لا يكون جميلا ، اللهم إلا إذا اقترن بالإفراط والسرف . استغفر الله ، بل إن السرف نفسه لهو الحب : فإن المعيار الأوحد للحب هو أنه ليس له أي معيار . وقد يكون لكلمة « الإفراط » معنى بالنسبة إلى سائر الفضائل الأخرى فيما عدا الحب : فإن الحب يمثل — كما قلنا — قمة ، وحداً أقصى ، وخيراً أسمى . وهذا هو السر في أن بعض الفلاسفة قد جعلوا من « الحب » قيمة رابعة ، إن لم نقل قيمة القيم .

بيد أن الحب في دنيا البشر هو — مع الأسف — فضيلة سريعة ، أو قيمة خاطفة ، أو — إن صح هذا التعبير — « مطلق نسبي » un absolu relatif . وآية ذلك أن الإنسان لا « يحب » حقاً — أعني بروح البساطة التلقائية والسخاء الإبداعي — اللهم إلا في لمحة خاطفة لا تدوم أكثر من « آن » instant . والحق أن الإنسان « قد يستطيع أن يعلو على نفسه ، ولكن في ظروف وجودية لا تسمح له بالبقاء ؛ لأنها كوجه « يهوه » الذي لا يستطيع أحد أن يراه ويستمر على قيد البقاء [1] » . وحين يرقى الإنسان إلى ذروة الحب ، لكي يعطي بسخاء ، ويهب دون تردد ، ويضحي دون حساب ، فإنه سرعان ما يصاب بدوار ميتافيزيقي أليم ، إذ يشعر بأنه لم يعد يستطيع أن يحتفظ بتوازنه البشري ! فالإنسان لا يحب حقاً إلا حين يعلو على الإنسان ، وهو لا يستطيع أن يعلو على الإنسان إلا حين يصعد إلى قمة ذلك « المطلق » الذي عبرت عنه الأديان بقولها إن « الله محبة » ! ومن هنا فإن الإنسان حين يحب سرعان ما يهتف قائلا : « لقد كنت قبل الحب مخلوقاً صغيراً حقيراً تافهاً » ! ولا غرو ، فإن القزم الصغير الذي يحب لا بد من أن يشعر بأنه قد استحال إلى عملاق كبير ! وآية ذلك أن الاحتكاك بالـ « مطلق » لا بد

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، سلسلة مشكلات فلسفية ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٦ .

من أن يلقى فى روع ذلك المخلوق النسبى أنه هو نفسه قد استحال إلى « مطلق » ! ويحاول هذا المخلوق المطلق النسبى أن يحتفظ بتوازنه فوق قمة الحب الشامخة ، فلا يلبث أن يتحقق من أنه لم يجعل لتلك الذُرَى الهائلة ، وأنه لا بد له من الهبوط إن عاجلا أو آجلا . وهكذا يرتد المحبون إلى دنيا الناس لكى يحيوا على رصيد تلك التجربة الإلهية الخاطفة التى عاشوها آنا أو بضع آن ! وقد يكون أعجب ما فى الحب أنه تجربة مركزة يستطيع المرء أن يذيبها فى حياته الطويلة المائعة ، فيشرب كل يوم شيئاً من رحيقها ! وقد يكون فى ربع ساعة من الحقيقة ما يكفى لإضفاء المعنى وإعطاء أسباب الوجود لحياة طويلة هى أشبه ما تكون بالأشباح أو الظلال !

ولكن كلاً منا مع ذلك لا بد من أن يكون قد عرف تلك المرارة العذبة التى تقف فى حلق المحبين بعد انقضاء الحب . . . أجل ، فإن المرء ليشعر قبل الحب بأنه لم يكن سوى مجرد « فرد » حتى إذا ما أحب شعر حقاً بأنه « شخص » ، فإذا ما انقضى الحب لم يعد المرء سوى مجرد « شىء » ! أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول: إن الإنسان قبل الحب « شىء » ، وعند الحب « كل شىء » ، وبعد الحب « لا شىء » ! وهذا هو السبب فى أن الحب يتذبذب بنا دائماً بين قطب الحياة وقطب الموت ، وكأنما هو رقص ميتافيزيقى يؤديه ذلك المخلوق المطلق النسبى الذى لا بد من أن يحيا دائماً معلقاً بين الأرض والسماء ! ويخيل إلىّ أن الله نفسه يتأمل — من علو سمائه — هذا الرقص الميتافيزيقى الذى يؤديه عباده المحبون ، وكأنما هو يسائل نفسه : أتراهم يستطيعون يوماً أن يغلّبوا « الحب » على « الحرب » ، لكى يرقوا بأرض الشقاء إلى سماء السعادة الروحية الخالصة ؟ ولكن ربما كانت روعة الموقف البشرى أنه موقف نسبى يريد دائماً أن يكون مطلقاً ، أو موقف زمانى يحاول جاهداً أن يكون أبدياً خالداً ! وسواء أكانت هذه المحاولة ممكنة أم مستحيلة ، فإنها على كل حال هى التى تخلع على الحياة الإنسانية كل ما لها من قيمة ، ومعنى ،

وغاية . وإذن فإن الإنسان يحب ، لأنه يريد أن يشعر بالحياة ، وأن يسمو ، وأن يشعر بالسمو ، وأن يسعد ، وأن يشعر بالسعادة . وهو يشعر بأن لحظات الحب — كأية لحظات أخرى هاربة من أسر الزمان — لا بد من أن تكون سريعة خاطفة ، ولكنه مع ذلك على استعداد لأن يهب حياته بأكملها فى سبيل الظفر بها والظاهر أن الآلهة قد شاءت لنا أن نعرف « الحب » على الأرض ، حتى نتذوق رَشْفَةً من رحيق السماء ، فنحنّ إلى الشراب النقى الذى لا تشوبه شائبة من مرارة . وربما كان هذا هو السر فى تلك المسحة الإلهية التى نراها دائماً على جبين المحبين ، وكأنهم قد استطاعوا أن يصعدوا على أجنحة « جنونهم الإلهى » إلى سماء المطلق ! وهنا لا يملك الفيلسوف سوى أن يشد على يد الشاعر : فقد تلاقيا بعد هذا الفراق الطويل ! أليس فكتور هيجو هو الذى يقول : « لقد التقيت فى الطريق بشاب فقير جداً يُحب . . . كانت قبعته رثة ، ومعطفه ممزقاً ، والماء يتسلل من حذائه ... ولكن النجوم كانت تطل من خلال روحه » ! . بل ألم يروِ لنا المؤرخون عن الشاعر الإنجليزى كيتس أنه كان يحتضر بسبب إصابته بالسل ، كما كان فى الوقت نفسه يعانى آلام الوحدة فى يأس ، ولكنه مع ذلك استطاع أن يكتب عندما اقتربت النهاية : « لم أتأكد من شىء غير قدسية عواطف القلب وحقيقة الخيال » !؟

أجل ، إن الحب قيمة القيم ، فإن القيم الأخرى لا تقوم بذاتها ، وأما الحب فهو القيمة الوحيدة التى تقوم بذاتها ، أو هو الشىء الوحيد الذى لا يترك لمن يملكه (كما قال وليام هازليت) شيئاً آخر يرغب فيه ! . . . فطوبى إذن لمن أحب ، ثم طوبى لمن عرف إذا أحب كيف يولّد لدى غيره الحب ، وكيف يستشف فيمن حوله بذور الطيبة والخير ... إن الكائن العميق لهو فى حاجة دائماً إلى أن يُصدق ويُحب ، حتى يظهر ويتجلى . والحب هو الذى يكتشف بذور الخير والجمال فى كل مخلوق ، حتى فى أشد الوجوه صلابة ، وأكثر النفوس تفاهة ، فيجعل منها بذلك مخلوقات جديرة بالحب ! وكم من أناسٍ بقوا قساة ، حسودين ، غلاظ القلوب ،

لمجرد أنهم لم يعرفوا الحب ! ولكننا لو سلّطنا على هؤلاء أشعة الحب ، لاستطعنا أن ننتزع من قلوبهم الكراهية السوداء ، ولأدركنا أن وراء أسوارهم الغليظة الدكناء ، إنما تكمن نفوسٌ ساطعة تستطيع أن ترسل ما لا حصر له من الأضواء ! والحب وحده هو الذى يعرف أن كل وجه بشرى إنما هو عيد من الأنوار ، إذ ما يكاد الموجود الإنسانى يخرج من عالم الطوايا والأسرار ، حتى يستحيل إلى شعلة متوهجة من النور والنار ! والنار تحرق ما تلامسه ، ولكنها أيضاً تضىء كل ما حولها ! وليس كالحب أيضاً نارٌ تصقل النفوس ، وتصهر القلوب : فإن المحبين ليعرفون أن الحب هو الذى يطهر معدن النفس . وما أصدق الموسيقار الفرنسى برليوز Berlioz حينما يقول : « أى هاتين القوتين : الحب أم الموسيقى ، أقدر على التسامى بالبشر إلى أعلى عليين ؟ إن هذا بلا شك سؤال عسير ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا — فيما يبدو — أن نقول إن الحب لا يعطينا أية فكرة عن الموسيقى ، فى حين أن الموسيقى تستطيع أن تعطينا فكرة عن الحب ... ولكن ، لم الفصل بين الاثنين ؟ أليس الحب والموسيقى هما جناحا النفس ؟ » .

تذييل

فلسفة الحب عند ابن حزم

قد يعجب القارئ حين يرانا ندخل ابن حزم فى عداد فلاسفة الحبّ ، ولكنه لو قرأ بعين الاعتبار رسالة ابن حزم فى الألفة والألّاف ، لما تردد فى إدراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة فى فلسفة الحبّ . ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الأديب ، والشاعر ، والمؤرخ ، أكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف ، والمحلل ، والباحث النفسانى ، إلا أن من المؤكد مع ذلك أننا نلتقى فى تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة ، والآراء الفلسفية العميقة . ولسنا نريد — فى هذه العجالة القصيرة — أن نضع بين يدى القارئ خلاصة وافية لرسالة ابن حزم فى الحب ، وإنما حَسْبنا أن نُبْرز الجوانب الطريفة والأفكار الأصيلة فيما كتبه هذا المفكر العربى الكبير عن تلك العاطفة الإنسانية النبيلة . وربما كانت أول ملاحظة تعن للباحث عند مطالعته لرسالة ابن حزم فى الحب ، هى هذا التسلسل المنطقى فى العَرْض ، وذلك الترتيب المنهجى فى تناول الموضوع ، بعكس ما درج عليه الكُتّاب العرب من استطراد واسترسال وإطناب . فابن حزم يبدأ حديثه بالكلام فى ماهية الحب ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نشأة الحب ، فيستقصى علاماته ومظاهره ، ويستعرض أنواعه ونماذجه ، ثم يتتبع أحوال المحبين وعوارض حبهم ، فيحدثنا عن الوصل والهجر ، والوفاء والغدر ، والبين والضنى ، والسلو والموت . . الخ . وأخيراً يحدثنا ابن حزم عن صلة الحب بالشهوة ، ويعرج على موضوع الطهر والتعفف ، لكى

ينتهى إلى القول بأنه لم يحدثنا عن الحب بلغة الشعراء الحالمين ، بل هو قد اقتصر فى رسالته على الحقائق الواقعية التى لا يمكن وجود سواها أصلا[1] .

والظاهر أن الكثيرين من معاصرى ابن حزم قد عابوا عليه — وهو الإمام الفقيه المتكلم — التعرض لدراسة موضوع كالحب ، فلم يجد ابن حزم بُدّاً من الاعتذار عن ذلك في مقدمة رسالته ، ولسان حاله يقول : إنه حتى لو كان الحديث عن الحب أدخل فى باب الباطل منه فى باب الحق ، فقد قال أبو الدرداء : « أجِمّوا النفوس بشىء من الباطل ، ليكون عوناً لها على الحق » ، كما ورد فى بعض الأثر : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد[2] » . وإذا كان أول الحب هزلا ، فإن آخره جد . وابن حزم يسجل فى صدر كتابه جلال الحب وقداسته ، فيقول : « .. دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف ، فلا تُدْرَك حقيقتها إلا بالمعاناة . وليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عز وجل[3] » . وواضحٌ من هذا النص أن ابن حزم كان يخشى أن يقع فى ظن البعض أن الحديث عن الحب هو حديث عن الجنس والشهوة والفاحشة ، فهو أحرص ما يكون على إبراز قدسية تلك العاطفة خصوصا وقد أحب من بين الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرون ! ولكن ابن حزم حريصٌ فى الوقت نفسه على تنبيهنا إلى أن الحب خبرة مُعاشة ، فلا يُدْرِكُ حقيقته إلا من كابده وعاناه ، وبالتالى فإن ابن حزم يستند فى حديثه عن الحب إلى تجربته الخاصة .

والحق أن مفكرنا الأندلسى الكبير لم يكن يجد أدنى حرج فى الإشارة — بين الحين و لآخر — إلى بعض ما مر به من خبرات فى هذا الصدد ، فهو لا يستند فى أحكامه إلى آراء نظرية خالصة ، أو نظريات فلسفية معروفة ، بل هو يستمد

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والألاف » ، تحقيق حسن كامل الصيرفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ٥ .

أحكامه من تجاربه وتجارب الآخرين ، دون التعرض لذكر أسماء أصحابها ، اللهم إلا من لم يكن هناك ضرر من تسميته . وهو يصرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين ، لاعتقاده بأن أساليبهم فى الحياة والحب قد كانت مختلفة تماما عن أساليب أهل عصره ، ولاقتناعه فى الوقت نفسه بأنه لا بد له من أن يأتى بجديد ، بدلا من أن يقتصر على ترديد أحاديث السابقين[1] .

بيد أننا نلاحظ أن تعريف ابن حزم للحب لا يخلو من تأثر بالنظرية الأفلاطونية المعروفة فى الحب ، فإننا نراه يقول : « وقد اختلف الناس فى ماهيته وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع » . ولا شك أن هذا التعريف يذكرنا بحديث أفلاطون المشهور عن « الإيروس » فى محاورة « المأدبة » ، خصوصا وأن ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول إن المحبة « استحسان روحانى وامتزاج نفسانى » . ولكن ابن حزم لا ينص على الأصل اليونانى لهذه النظرية ، بل هو يحاول ردها إلى الآية الكريمة التى تقول : «هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن إليها » . وحجة ابن حزم هنا أنه لو كانت علة الحب هى جمال المحبوب ، أو حسن الصورة الجسدية ، لما كان المحرومون من الجمال أو ناقصو الصورة موضعا لحب ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كثيراً من المحبين قد يتعلقون بالأدنى ، وهم يعلمون فضل غيره ، دون أن يجد الواحد منهم محيداً لقلبه عنه . « ولو كان الموافقة فى الأخلاق ، لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه » . فلا بد إذن من أن يكون الحب شيئا فى النفس ، وأن يكون سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال .

حقا إن المحبة على أنواع : فهناك محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الألفة والألاف » ، ١٩٦٤ ، ص ٣ .

الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ، ومحبة المتحابين فى الله عز وجل (إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان) ، وأخيراً محبة العشق التى لا علة لها إلّا ما ذكرنا من اتصال النفوس . ولكن من المؤكد أنه إذا كانت المحبة لسبب من الأسباب ، فإنها لا بد من أن تفنى بفناء هذا السبب : « فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه » . وأما محبة العشق فإنها محبة خالصة ، تنفذ إلى أعماق النفس فتتمكن منها ، ومن هنا فإنه لا فناء لهذه المحبة إلا بالموت ! وكما أنك قد ترى شخصين يتباغضان بدون سبب ، ويكره أحدهما الآخر دون علة ، ويستثقل الواحدُ منهما الآخر بلا مبرر ، فكذلك قد ترى شخصين يتحابان دون علة ظاهرة ، ويَكلَفُ الواحد منهما بالآخر لغير ما سبب ، ويأنس الواحد منهما بالآخر دون أدنى مسوغ ! ولكن لا غرابة فى ذلك : فإن الحب يزين للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده ، حتى إنك لتجد المرء حين يمسه الحب وكأنما هو قد استحال إلى مخلوق آخر ، أو كأن طبيعته قد تغيرت تغيراً كليا شاملا[1] .

بيد أن القول بأن الحب استحسان روحانى أو امتزاج نفسانى لا يستلزم بالضرورة أن يكون قوامه التبادل ، فإن ابن حزم يقيم تفرقة واضحة بين المحب والمحبوب ، كما أنه يقرر فى الوقت نفسه أن الحب اضطرارٌ لا اختيار . وهو يعبّر عن هذا المعنى فى مواضع متفرقة من كتابه فيقول مثلا : « وأما استحسان الحسن وتمكن الحب ، فطَبعٌ لا يؤمر به ولا يُنهَى عنه ، إذ القلوب بيد مقلبها ... وإنما يلك الإنسان حركات جوارحه المكتسبة . . . وأما المحبة نخلقة[2] » . ومن ذلك أيضا قوله : « . . إنى إنما أحببته لنفسى ، وللالتذاذها بصورته ، فأنا أتبع قياسى وأقود أصلى وأقفو طريقتى فى الرغبة فى سرورها . . . (وأنت) إن بذلت نفسك لم يكن

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ١٠ — ١١ .

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ٢٦ .

اختياراً ، بل كان اضطراراً ، ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها . . . »[١] . وكما قال أفلاطون من قبل إن إيروس هو المحب لا المحبوب ، نجد ابن حزم أيضا يلحق الحب بالمحب ، ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر المحب ، لا المحبوب . وحتى حين يتحدث ابن حزم عن الوفاء ، فإننا نجده يقيد به المحب لا المحبوب ، لأن الوفاء أوجب على المحب الذى بدأ بالمودة ، فى حين أن المحبوب مخير فى القبول أو الرفض ! والواقع أن الفارق بين المحب والمحبوب هو كالفارق بين الطالب والمطلوب أو بين الراغب والمرغوب فيه ، أو بين المغنطيس وقطعة الحديد التى تنجذب إليه . فنفس المحب قاصدة إلى نفس المحبوب ، باحثة عنه ، مشتهية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد ، والحركة إنما تكون دائما من الأقوى . وابن حزم هنا يتلاقى مع الكاتب الفرنسى ستندال الذى سيقول من بعد إن الرجل فى الحب مهاجم ، والمرأة مدافعة ، والرجل يطالب ، والمرأة ترفض ، والرجل مخاطر جسور ، بينما المرأة متوجسة متخوفة[٢] .

ولكن ابن حزم يقرر مع ذلك أن المحبة لا تقوم مطلقا بين متنافرين أو متضادين : لأن الشكل يستدعى دائما شكله ، والمثل إلى مثله ساكن . فأنت لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية بدرجة تختلف شدة وضعفا . وكلما كثرت عناصر المشاكلة بينهما ، زادت المجانسة ، وتأكدت روح المودة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . ولهذا ما اغتمّ بقراط حين وصِفَ له رجلٌ من أهل النُقْصان يُحبُّه ، فقيل له فى ذلك ، فقال : « ما أحبنى إلا وقد وافقته فى بعض أخلاقه »[٣] . وابن حزم يضيف إلى ذلك أن

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(2) Cf. André Maurois : "Cinq Visages de l'Amour", Didier, New-York, 1942, Ch. III. Les Héroïnes de Stendhal, p. 100.

(٣) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٨ .

النفس بطبيعتها جميلة تولع بالجمال ، حسنة تَكْلَفُ بكل شيء حسن ، فهى تنجذب بالضرورة نحو الأشكال المنسجمة والصور المتوافقة . وهى حين تميز فى المواضع الجميلة شيئاً من أشكالها ، فإنها سرعان ما تتعاقّ بها وتنجذب إليها « وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها ، لم يتجاوز حبُّها الصورة ، وذلك هو الشهوة[1] » .

وابن حزم يفيض فى الحديث عن علامات الحب ، فيبين لنا كيف أن العين هى باب النفس ، « وهى المنقّبة عن سرائرها ، والمعبّرة عن كوامنها ، والمُعْربة عن بواطنها » ، فليس بدعاً أن تكون « النظرة » هى نقطة انطلاق الحب . والحق أنه كثيراً ما يكون لُصُوق الحب بالقلب من نظرة واحدة ، فترى المرء يعشق صورة لا يعلم من هى ، ولا يدرى لها اسما ولا مستقراً . وابن حزم يحدثنا هنا عن الكثيرين ممن أحبوا من نظرة واحدة ، وكيف نشأت العلاقة فى نفوس هؤلاء المحبين من لمحة خاطرة ! بل قد تقع المحبة — فى رأيه — بالوصف دون المعاينة ، فيعشق المرء شخصاً لم يره ، إما لأنه سمع عنه من الأخبار ما حببه إلى نفسه ، وإما لأن خياله قد صور له ذلك الشخص بصورة المعشوق الأسمى الذى لا يدانيه مخلوق كمالا وجمالا ! وابن حزم يَعْلَم أن للخيال دوراً كبيراً فى نشأة الحب ، فهو يحدثنا عن محبين شغلوا أنفسهم بغير حقيقة ، وتعلقت أوهامهم بمعدوم أو شبه معدوم ، متعجباً كيف يحب المرء « من لم يره قط ولا خُلِقَ ولا هو فى الدنيا » ! ولكنه يعود فيفسر لنا هذا النوع من الحب بقوله : « ان الذى أفرغ ذهنه فى هَوَى من لم ير ، لابد له إذ يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها ، وعيناً يقيمها نُصْب ضميره ، لا يتمثل فى هاجسه غيرها ، قد مال بوهمه نحوها[2] » . وابن حزم هنا يتلاقى مرة أخرى مع الكاتب الفرنسى الكبير ستندال الذى سيقول من بعد

---

(١) المرجع السابق : ص ٩ .

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٠ — ٢١ .

بفكرة « التبلور » فيروى لنا كيف أن خيال المحب يخلع على المحبوب كل ما يهواه هو من ضروب الكمال ، وكيف أن أوهام المحب هى التى تجىء فتضفى على شخصية المحبوب من المزايا ما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة[1] . وابن حزم يتفق أيضاً مع ستندال فى أن عملية التبلور أسرع وأسهل لدى المرأة منها لدى الرجل ، لأن «حب النساء فى هذا أثبت من حب الرجال ، لضعفهن وسرعة إجابة طبائعهن إلى هذا الشأن ، وتمكنه منهن[2] » . ولكن الكاتب العربى الكبير يلاحظ أن « المعاينة » قد تجىء بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب ، وتزيد من قوته ، أو تبطله تماماً ، وتقضى عليه بالكلية ! وهو يروى لنا — فى هذا الصدد — الكثير من الأخبار التى سمع عنها ، ويسرد علينا بعضا مما شاهده بعينى رأسه ، لكى لا يلبث أن يُصْدر على هذا النوع من الحب حكم الفيلسوف العاقل المتبصر فيقول : « إن من أحب من نظرة واحدة ، وأسرع العلاقة من لمحة خاطرة ، فهو دليلٌ على قلة الصبر ، ومخبر بسرعة السلو ... وهكذا فى جميع الأشياء أسرعها نمواً أسرعها فناء وأبطؤها حدوثا ، أبطؤها نفاداً[3] » .

وكما حدثنا ابن حزم عن الحب الذى ينشأ عن الخيال والوصف ، والحب الذى ينشأ من نظرة واحدة ، نجده يحدثنا أيضاً عن الحب الذى يتكون ببطء ، تحت عنوان : « باب من لا يحب إلا مع المطاولة » . وابن حزم هنا يكشف عن عقلية سيكولوجية ممتازة : لأنه يربط الحب بالزمان ، ويقيم العاطفة على تعدد التجارب وارتباطها بموضوع واحد ، فيبين لنا كيف أن للاستقرار النفسى دوراً هاماً فى تأصل عاطفة الحب ودوامها ، وكيف أن « ما دخل عسيراً لم يخرج يسيراً[4] »

---

(1) Cf. A Maurois : "Cinq Visages de l'Amour.", 1942, p. 98.
(وانظر أيضا مقال الدكتور طه حسين المنشور بمجلة « الكاتب المصرى » ، المجلد الثانى ، العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٤) .

(٢) « طوق الحمامة » : ٢١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٤ .

والظاهر أن خبرة ابن حزم الخاصة قد دلته على أن العشق السريع هو أقرب إلى الشهوة منه إلى الحب ، فى حين أن العاطفة البطيئة التى تتكون على مر الأيام والليالى لابد من أن تدوم وتثبت على العكس من الشهوة العابرة أو المغامرة الغرامية الخاطفة . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « وإنى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ، ولا أكاد أصدقه ، ولا أجعل حبه إلا ضرباً من الشهوة . وأما أن يكون فى ظنى متمكنا من صميم الفؤاد ، نافذاً فى حجاب القلب ، فما أقدر ذلك ، وما لصق بأحشائى حب قط إلا مع الزمن الطويل ، وبعد ملازمة الشخص لى دهراً ، وأخذى معه فى كل جد وهزل ، وكذلك أنا فى السلو والتوقى ، فما نسيت وداً لى قط[1] » .

ولما كان ابن حزم قد ربط الحب بالاستقرار النفسى ، كما أقام تفرقة حاسمة بين الحب والشهوة ، فإننا نجده يرفض فكرة التعلق بشخصين فى وقت واحد ، مؤكداً « وحدانية الحب » . والواقع أن التعدد حليف الشهوة ، فى حين أن الوحدانية قرينة المحبة . ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن كل من يزعم أنه يحب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فقد اختلطت عليه المحبة بالشهوة ؛ والشهوة لا تسمى حباً على التحقيق ، بل على المجاز فقط . ولابن حزم فى ذلك أبيات جميلة يقول فيها :

كذب المدعى هوى اثنين حتما
مثل ما فى الأصول أكذب مانى
ليس فى القلب موضعٌ لحبيبَيـ
ـنِ ولا أحدث الأمور بثانى
فكما العقل واحدٌ ليس يدرى
خالقاً غـير واحد رحمانِ

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٥ .

فكذا القلب واحدٌ ليس يهوى
غير فَرْد مُباعَد أو مُدَان
وكذا الدين واحدٌ مستقيمٌ
وكفورٌ مَنْ عِنْدَهُ دينانِ (١)

وواضح من هذه الأبيات أن ابن حزم يؤمن بالوحدانية في الحب ، كما يؤمن تماما بإله واحد ودين واحد . وهو لهذا يستنكر التقلب في الحب ، ويستهجن الملل فى العاطفة ، ويحمل بشدة على القائلين بامكان الجمع بين حب اثنين فى وقت واحد . وابن حزم يشير فى هذا الوضع إلى قصة رجل سريع التقلب كان يشترى الجارية وهى كارهة له ، فلا يلبث كرهها له أن يستحيل إلى حب مفرط وكلف زائد به ، بينما لا يشعر هو نحوها بأية عاطفة صادقة أو أى حب صحيح . وتعليل ابن حزم لهذا الشعور أن « الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها » ، فلا بد من أن يستند الحب إلى دعامة من التوافق الجنسى أو الاشباع الغريزى . . . ويروى لنا ابن حزم فى موضع آخر أن رجلا يدعى أبا عمر محمد ابن عامر « كان يرى الجارية فلا يصبر عنها ، ويحيق به من الاغتمام والهم ما يكاد أن يأتى عليه حتى يملكها ، ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فإذا أيقن بتصيرها إليه ، عادت المحبة نفاراً ، وذلك الأنس شروداً ، والقلق إليها قلقا منها ، ونزوعه نحوها نزاعا عنها ، فيبيعها بأوكس الأثمان (٢) » . والشخصية التى يصفها لنا هنا ابن حزم هى أشبه ما تكون بشخصية دون جوان (الذى كان يرى فى النساء أعداء له ، فلم يكن الحب فى نظره سوى معركة ، ولم يكن يتحدث عندئذ إلا عن انتصاراته أو مكاسبه !) . وابن حزم يعلل هذا التقلب فى الحب بالملل ، فيقول إن الملول لا يثبت على حب النساء ، ولا يعرف الاستقرار حتى فى مودته مع

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٦ — ٢٧ .
(٢) المرجع السابق : ص ٧٣ — ٧٤ (وانظر أيضا عرض الأستاذ يوسف الشارونى لهذا الكتاب فى مجلة « المجلة » ، العدد ١٠٢ — يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٧٦ — ٨٥) .

الأصدقاء ! ولهذا نراه يقرر فى موضع آخر « أن من كان سلوه عن ملل ، فليس حبه حقيقة ، والمتسم به صاحب دعوى زائفة ، وإنما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالى من هذا الوجه ناس مذموم[١] » وليس من شك فى أن من فهم الحب بمعنى التملك أو الحيازة ، فإنه سرعان ما ينصرف عن المرأة التى تملكها وأيقن أنها قد صارت إليه ، لكى لا يلبث أن يبحث عن فريسة جديدة يوجه إليها كل سهامه حتى يتمكن يوما من الظفر بها ! ومثل هذا النوع من الحب — فى رأى ابن حزم — إنما هو مبادرة إلى اللذة ، وسعى وراء إشباع الشهوة ، فهو أقرب إلى المَلل وحب الاستبدال ، منه إلى المحبة أو الاستقرار العاطفى .

ولكن ، لنفرض أن ظروف الإنسان قد اضطرته إلى تكرار تجربة الحب ، فما القول فى حبه الثانى ؟ وهل يفيد المرء من خبراته التى اكتسبها فى حبه الأول ، فلا يكرر فى حبه الثانى أخطاءه السابقة ، ولا يقع فى نفس المهاوى التى تردى فيها آنفا ؟ يبدو لنا هنا أن ابن حزم أميل إلى القول بأن لكل فرد منا أسلوبا خاصا فى سلوكه ، أو نمطا شخصيا فى أخلاقه وتصرفاته ، فهو لا يملك عنه محيداً ، ولا يكاد يقوى على تغييره ، حتى أنه ليحب مرة بعد أخرى ، فلا يكاد حبه فى كل مرة يختلف عما مر به فيما سلف من تجارب عاطفية . وابن حزم يحدثنا عن هذه الظاهرة فى فصل من كتابه سماه باسم « باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها » ، فيكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسى اليوم على تسميته باسم «التثبيت» (وهو عبارة عن ارتباط المرء فى صباه بشخص أو شىء ارتباطا وثيقاً ، بحيث يدوم هذا الارتباط حتى بعد انتقاله إلى مرحلة النضج النفسى أو البلوغ العاطفى)[٢] . ومما يقوله ابن حزم فى هذا الباب قوله : « . . وأعرف

(١) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(2) Cf. A.B. English : "A Student's Dictionary of Psycholgical Terms.", Harper, New-York, 1934, Art. "Fixation" p. 52.

من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر ، فما أحب طويلة بعد هذا . وأعرف أيضاً من هوى جارية فى فمها فَوَهٌ لطيف ، فلقد كان يتقذذ كل فم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة . . . وعنى أخبرك أنى أحببت فى صباى جارية لى شقراء الشعر ، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو (كانت) على صورة الحسن نفسه . وانى لأجد هذا فى أصل تركيبى من ذلك الوقت ، لا تؤاتينى نفسى على سواه ، ولا تحب غيره البتة »[1] .

والواقع أن ابن حزم حين يتحدث عن الحب ، فإنه لا يتحدث عن فعل يملك المرء أسباب تصريفه ، بل هو يتحدث عن « داء عياء » لا مدخل للإرادة فيه ، وان كان الحب بطبيعته « علة مشتهاة لا يود سليمها البرء[2] » . وهو لا يكتفى بنفى « الاختيار » عن الحب ، بل هو يقرر أيضاً أنه ليس ثمة آفة أعظم من الحب[3] ! وإن ابن حزم ليُسْهب فى وصف سلطان الحب على نفوس العاشقين ، فيقول : « اعلم أعزك الله أن للحب حكما على النفوس ماضيا ، وسلطانا قاضيا ، وأمرا لا يخالف ، وحداً لا يعصى ، وملكا لا يُتعدى ، وطاعة لا تُصرَف ، ونفاذاً لا يُرَد . . . (وهو) يحل المُبْرَم ، ويحلل الجامد ، ويحل الثابت ، ويحل الشغاف ، ويحل الممنوع . . . إلخ[4] » وربما كان أعجب ما فى الحب أنه يُعْمى ويصم ، فهو قد يصيب شخصاً عاقلا رزينا حسن التمييز ، فإذا به يخطىء الحدس ، ويستحسن القبيح ، وينحرف عن جادة الصواب ، حتى ليكاد الهوى يصبح له بمثابة طبع ثان ، فلا يعود يُقبل إلا على الردىء والفاسد والمعوج ! ومعنى هذا أن آفة الحب قد تميل بالشخص إلى تفضيل الأدنى ، أو هى قد تصرفه عن رؤية الأشخاص والأشياء بعين الحقيقة ، فإذا بالعاشق المؤوف (أى المصاب بآفة الحب) يستحيل إلى مخلوق ناقص قد غلب عليه هوى عارض « فذهب طبعه الأول ، وهو يعرف فضل

---

(١) « طوق الحمامة » : ص ٢٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ١١ .
(٣) المرجع السابق : ص ٤٦ .
(٤) المرجع السابق : ص ٢٧ — ٢٨ .

ما كان عليه أولا[١] » . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن ابن حزم هنا يصور لنا الحب بصورة المرض الذى يشل الإرادة ، أو الداء الذى يعمى البصيرة ، وكأن أهل الحب عبيدٌ مغلوبون على أمرهم ، أو ضحايا بريئة لسلطان الهوى الغاشم المستبد !

على أن ابن حزم يشير — فى موضع آخر — إلى أن للحب خمسة أدوار أو خمس درجات ، فهو يبدأ عادة بالاستحسان ، والاستحسان أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه فيستحسنها ، أو يستحسن أخلاقه ، وهذه الدرجة أدخل فى باب التصادق منها فى باب المحبة ، ثم يجىء بعد ذلك الإعجاب ، فيرغب الناظر فى المنظور إليه ، ويحن إلى القرب منه . وتلى ذلك مرحلة الألفة ، وهى الوحشة إلى المحبوب إذا غاب ؛ ثم الكلف : وهو غلبة شغل البال به ، أو هو ما يسمى فى الغزل باسم « العشق » . وأما المرحلة الأخيرة فهى الشغف : وهو امتناع النوم والأكل والشرب ، إلا اليسير من ذلك ، وربما أدى الشغف إلى المرض ، أو إلى التوسوس ، أو إلى الموت[٢] . وابن حزم يحدثنا بالتفصيل عن نشأة الحب ، فيعقد فصلا يسميه باسم : « باب التعريض بالقول » يحدثنا فيه عن أساليب المحبين المختلفة فى الإعراب عن حبهم ، ثم يُتْبِعُهُ بفصل آخر يسميه باسم « باب الإشارة بالعين » يحدثنا فيه عن لغة العيون وإشارات الألحاظ ! ومما ورد على لسانه فى هذا الباب قوله : « واعلم أن العين تنوب عن الرسل ، ويُدْرك بها المراد . والحواس الأربع أبوابٌ إلى القلب ، ومنافذ نحو النفس ، والعين أبلغها وأصحها دلالة وأوعاها عملا . وهى رائد النفس الصادق ، ودليلها الهادى ، ومرآتها المجلوة التى بها تقف على الحقائق ، وتميز الصفات ، وتفهم المحسوسات . وقد قيل ليس المُخْبَر كالمعاين[٣] » . ثم يعرض ابن حزم بعد ذلك لدراسة أساليب المحبين فى التراسل والتواصل ،

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٢) ابن حزم : « رسالة الأخلاق » ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، مارس سنة ١٩٦٢ ، القاهرة ، ص ٤٧ .

(٣) « طوق الحمامة » ، ص ٣٢ (باب الإشارة بالعين) .

فيحدثنا عن رسائل العُشّاق وأشكالها ، وخصائصها ، وأعاجيبها ، ثم يشير إلى رُسُل المحبين أو سفرائهم ، فيسهب فى الحديث عن صفاتهم ، وأنواعهم ، ومهمتهم . . إلخ .

وينتقل ابن حزم بعد ذلك إلى الحديث عن أعراض الحب وصفات المحبين ، فيعقد فصلا تحت عنوان « باب طى السر » ، ينص فيه على أن من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجحود المحب إن سئل ، والتصنع بإظهار الصبر . . . إلخ . ولكن المحب لا يقوى طويلا على كتمان سره ، فإن حركاته ونظراته سرعان ما تفضَح حبَّه ، وتفصح عن مكنون وده ، فإذا بالناس جميعاً يلحظون اضطرابه عند رؤيته لمحبوبه ، ويدركون من إشاراته وحركاته ما طوى عليه ضلوعه ! . ومن أعراض الحب أيضا طاعة المحب لمحبوبه وانقياد طبعه لطباع محبوبه ، حتى إننا لنرى الرجل « شرس الخلق ، صعب الشكيمة ، جموح القيادة ، ماضى العزيمة ، حمى الأنف ، أبىّ الخسف ، فما هو إلا أن يتنسَّم نسيم الحب ، ويتورط غمره ، ويعوم فى بحره ، فتعود الشراسة ليانا ، والصعوبة سهولة ، والمضاء كلالة ، والحمية استسلاماً . . »[1] . وقد يقع فى ظن البعض أن تذلل المحب لمحبوبه أوصبره على دلاله إنما هو دناءة فى النفس ، ولكن ابن حزم لا يرى فى ذلك أية غضاضة ، خصوصاً وأن المحبوب — فى نظره — ليس كفواً للمحب ولا نظيراً له ، فليس فى التذلل له أو الصبر عليه أدنى مذلة أو إهانة ! وابن حزم هنا يروى لنا الكثير من أخبار المحبين الذين انقادوا وراء محبوبيهم ، دون أن يفكر الواحد منهم فى مصلحته الخاصة ، بل دون أن يحرص على سمعته أو يفكر فى لذته . « ومن عجيب طاعة المحب لمحبوبه أنى أعرف مَن كان سهر الليالى الكثيرة ولقى الجهد الجاهد ، فقطعت ضروب الوجد ، ثم ظفر بمن يحب ، وليس به امتناع ، ولا عنده دفع ، فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه ، تركه وانصرف عنه ، لا تعففاً ولا تخوفا ،

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٢ (باب الطاعة) .

ولـكن توقفا عند موافقة رضاه . .»[1] . وأما إذا تعمد المحب مخالفة محبوبه ، واقتصر على بلوغ مرغوبه ، دون الاهتمام بارضاء محبوبه ، فإنه عندئذ إنما يجعل من الحب مجرد أداة لإشباع أهوائه ، وكأن حبه مجرد متعة شخصية أو عاطفة أنانية ! (وهذا — مع الأسف — هو ما استحال إليه الحب لدى الـكثير من المحبين) !

وأما آفات الحب — فى رأى ابن حزم — فهى عديدة : لأن منها العاذل ، والرقيب ، والواشى ؛ وهؤلاء جميعاً يعملون على تـكدير صفو العلاقة القائمة بين المحب ومحبوبه ، إما بتشديد الملامة عليهما ، أو إفساد جو الوحدة الذى يحرصان عليه ، أو بالايقـاع بينهما عن طريق النميمة والوشاية . والواقع أنه إذا كان من عادة المحبين أن يلتمسوا الوحدة ، وينشدوا الخلوة ، فذلك لأنهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، وكأنمـا هم يشعرون بأنه ظهور « العـذول » أو « الرقيب » أو « الواشى » هو الـكفيل بالقضاء على الحب ! وابن حزم يسهب فى الحديث عن هـذه الآفات ، لـكى ينبِّه العشاق إلى الأخطاء التى تتهدد حبهم ، وكأنما هو يشفق عليهم أن تتحطم أعز أحلامهم بسبب عذول أو رقيب أو نمَّام ! فإذا نجح المحبوب فى القضاء على أسباب الـكَدر ومبررات الاغتمام ، تحققت له أسمى مرتبة من مراتب الحب ، ألا وهى مرتبة الوصل . « ولولا أن الدنيا دار ممر ومحنة وكدر ، والجنة دار جزاء وأمان من المـكاره ، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه ، والفرح الذى لا شائبة ولا حزن معه ، وكمال الأمانى ، ومنتهى الأراجى »[2] ! وهنا يعطى ابن حزم الفيلسوف الـكلمة لابن حزم الشاعر ، فنرى أديبنا العربى الـكبير يكتب عن الوصل كلمات رقيقة تنبع من صميم خبرته ، فيقول : « . . لقد جربت اللذات على تصرفها ، وأدركت الحظوظ على اختلافها ، فما للدنو من السلطان ، ولا للمال المستفاد ، ولا الوجود بعد

---

(١) « طوق الحمامة » ، ص ٤٥ .

(٢) « طوق الحمامة » (باب الوصل) ، ص ٥٩ .

العدم ، ولا الأوبة بعد طول الغيبة ، ولا الأمن بعد الخوف ، ولا التروح على المال ، من الموقع فى النفس ما للوصل ؛ لا سيما بعد طول الامتناع ، وحلول الهجر حتى يتأجج عليه الجوى ، ويتوقد لهيب الشوق ، وتتضرم نار الرجاء .. الخ »[١] ولا شك أن ابن حزم حين يخلع على « الوصل » كل هذه الأهمية ، فإنه إنما يعبر عن إيمانه العميق بقيمة تلك « التجربة الميتافيزيقية » التى يحققها الحب حين يخرج بالذات من قوقعتها المظلمة ، لكى يقذف بها إلى عالم « الآخر » ، أو بالأحرى إلى عالم « الأنت » (إن صح هذا التعبير) ! وابن حزم هنا يناصر « فلسفة الاتصال » ، ويشدد النكير على القائلين بالانفصال ، لأنه يشعر بأن الناس قد خُلقوا للتجاذب والتواصل ، لا للتنافر والتباعد . ولهذا نراه يقول : « إن من الناس من يقول إن دوام الوصل يودى بالحب ، وهذا هجين من القول ، إنما ذلك لأهل الملل ، بل كلما زاد وصلا زاد اتصالا »[٢] . صحيح أن الأضداد أنداد (أو كما يقال عادة : الأضداد فى تماسّ) ، وصحيح أيضاً أن الأشياء إذا أفرطت فى غايات تضادها ، ووقفت فى انتهاء حدود اختلافها تشابهت (على حد تعبير ابن حزم نفسه) ، ولكن دوام الوصل مع ذلك لا يؤدى إلى الرغبة فى الهجر ! وإن ابن حزم ليعود مرة أخرى إلى تجربته الخاصة ، فيخبرنا أنه ما ارتوى قط من ماء الوصل ، بل كلما زاد ارتواؤه ، زاد ظمؤه ! « ولقد بلغت من التمكن بمن أحبُّ أبعد الغايات التى لا يجد الإنسان وراءها مرمى ، فما وجدتنى إلا مستزيداً ، ولقد طال بى ذلك فما أحسست بسآمة . . . ولقد ضمنى مجلس مع بعض من كنت أحب ، فلم أجل خاطرى فى فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصّرا عن مرادى وغير شاف وجدى ، ولا قاض أقل لبانة من لباناتى ، ووجدتنى كلما ازددت دنوًّا ازددت ولوعاً ، وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعى . . »[٣]

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق (باب الوصل) ، ص ٦٢ .

(٣) « طوق الحمامة » : ص ٦٢ .

وكما حدثنا ابن حزم عن نعمة الوصل ، نجده يحدثنا أيضا عن آفة الهجر ، فهناك هجر يوجبه تحفظ من رقيب حاضر ، وهجر يوجبه التذلل ، وهجر يمتحن به المحبوب صبر محبه ، وهجر يوجبه العتاب لذنب يقع من المحب « وهذا فيه بعض الشدة ، لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى يعدل ما مضى ، فإن لرضى المحبوب بعد سخطه لذة فى القلب لا تعدلها لذة ، وموقفا من الروح لا يفوقه شىء من أسباب الدنيا . . . »[1] وأما أقسى ضروب الهجر فهى الهجر الذى يوجبه الوشاة ، ثم هجر الملل ، وأخيراً هجر القِلى ، وهو الذى تنفد فيه الحيل ويعظم معه البلاء ! وإذا كان الغدر من آفات الحب فإن الوفاء هو الفضيلة الكبرى فى الحب . وأول مراتب الوفاء أن يفى الإنسان لمن يفى له ، وتليها مرتبة ثانية هى الوفاء لمن غدر ، وهى للمحب دون المحبوب ، ثم مرتبة ثالثة وهى الوفاء مع اليأس البات ، وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون . ولما كان ابن حزم قد فرق فى الحب بين المحب والمحبوب ، فإننا نجده يجعل الوفاء ألزم على المحب منه على المحبوب ، بحجة « أن المحب هو البادى بالصوق ، والتعرض لعقد الأذمة ، والقاصد لتأكيد المودة ، والمستدعى صحة العشرة . . . (فى حين أن) المحبوب إنما هو مجلوب إليه ، ومقصود نحوه ، ومخيّر فى القبول أو الترك فإن قبل فغاية لرجاء ، وأن أبى فغير مستحق للذم . . . »[2] . وابن حزم يحدثنا فى هذا الصدد عن نفسه فيقول إنه ليس أثقل على نفسه من الغدر ، وليس أحب إلى قلبه من الوفاء ؛ وهو يحمد الله على ما منحه من قدرة على الوفاء ، والمحافظة على العهد ، والعرفان بالجميل . . . إلخ .

ثم ينتقل ابن حزم إلى الحديث عن البين ، فيقول : إن سُنّة الحياة أنه لابد لكل مجتمع من افتراق ، ولكل دانٍ من تناء ؛ وقد قال أحد الحكماء : إن

---

(١) المرجع السابق : باب الهجر : ص ٦٧ — ٧٠ ، (وانظر أيضا مقال الأستاذ يوسف الشارونى المشار إليه بمجلة « المجلة » ، يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٨٤) .

(٢) المرجع السابق : ص ٨١ .

الفراق أخو الموت ، فقيل له : « بل الموت أخو الفراق » ! والبين على أنواع : فهناك بين لمدة محدودة من الزمن ، وبين هو بمثابة منع من اللقاء ، أو حظر على المحبوب من أن يراه المحب ، وبين يتعمده المحب تجنبا لأقوال الوشاة ، ثم بين الموت ، وهو الفوت أو الهول الأكبر ، لأنه غيابٌ لا يرجى منه إياب . « وقد اختلف الناس فى أى الأمرين أشد : البين أم الهجر ؟ وكلاهما مرتقى صعب ، وموت أحمر ، وبلية سوداء ، وسنة شهباء ، وكلٌّ يستبشع من هذين ما ضادّ طبعه . فأما ذو النفس الأبية ، الألوف الحنّانة ، الثابتة على العهد ، فلا شيء يعدل عنده مصيبة البين ، لأنه أتى قصداً ، وتعدته النوائب عمداً . . . وأما ذو النفس النواقة الكثيرة النزوع والتطلع ، القلوق العزوف ، فالهجر داؤه وجالب حتفه ، والبين له مسلاة ومنساة . وأما أنا فالموت عندى أسهل من الفراق ، وما الهجر إلا جالب للكمد ، ويوشك إن دام أن يحْدث أضراراً[1] . ثم يحدثنا ابن حزم عن القنوع ، فيقول إن المحب إذا حرم الوصل ، وجد نفسه مضطراً إلى القنوع بما يذكّره بالمحبوب ، سواء أكان ذلك بتقبيل بعض آثاره ، أو بالاحتفاظ بأشياء كانت ملكا له ، أو بالاستسلام للخيال والرضا بمزار الطيف . . . الخ . ومن العشاق من قنع بأن السماء تظله هو ومحبوبه ، والأرض تقلهما ، ومنهم من قنع باستوائهما فى احاطة الليل والنهار بهما ؛ وأما ابن حزم فإنه « قانع بالاجتماع مع من يحب فى علم الله ![2] » .

ثم يحدثنا ابن حزم فى « باب الضنى » عن الأمراض النفسية والجسمية التى قد تترتب على قمع الحب أو كتمانه ، فيقول إن « الأعراض الواقعة من المحبة غير العلل الواقعة من هجات العلل ، ويميزها الطبيب الحاذق والمتفرس الناقد[3] » وهو يروى لنا فى هذا الصدد بعض حالات الحب التى سمع عنها ، مما أدى بصاحبه

(١) المرجع السابق : ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١ .

(٣) « طوق الحمامة » ، ص ١٠٢ .

إلى الخبل أو الجنون (أى المرض العقلى) . ولما كان الحب فى نظر ابن حزم ظاهرة بشرية تخضع لما تخضع له سائر الظواهر البشرية الأخرى ، فليس بدعاً أن نراه يختم حديثه عن الحب بالتعرض لباب السلو ، وباب الموت ، اعتقاداً منه بأن « كل ما له أول فلا بد له من آخر » . ومن أسباب السلو ثلاثة أصلها من الحب ، ألا وهى التملل ، والاستبدال ، والحياء . وأربعة أصلها من المحبوب ، ألا وهى الهجر ، والمفارقة ، والجفاء ، والغدر . وقد يكون السلو خارجا تماما عن إرادة الإنسان : إما لموت ، وإما لبعد لا يرجى بعده عَوْدٌ ، وإما لعلة مزمنة طرأت على المحب ، وهذه جميعاً تدخل تحت باب « اليأس » . وأخيراً يحدثنا ابن حزم عن الموت فيقول إنه « ربما تزايد الأمر ورق الطبع وعظم الاشفاق ، فكان سبباً للموت ومفارقة الدنيا ، وقد جاء فى الآثار : من عشق فعف فهو شهيد[1] » . وقد تشتد غيرة المرأة على الرجل الذى تحبه ، حتى لتجد فى موته عزاء لها عن خوفها من خيانته ، كتلك التى كانت تقول بعد وفاة زوجها : « ما يقوى صبرى ويمسك رمقى فى الدنيا ساعة واحدة بعد وفاته إلا سرورى وتيقنى أنه لا يضمه وامرأة مضجع أبداً ، فقد أمنت هذا الذى ما كنت أتخوف غيره ، وأعظم آمالى اليوم اللحاق به[2] » ! ولا يتسع المقام للإفاضة فى شرح رأى ابن حزم فى العفاف ، ولكن حسبنا أن نقول إنه فى رأيه ممكن بشرط أن يحكم الإنسان عقله (وقائده العدل) فى نفسه (وقائدها الشهوة) . والرجال والنساء سواء فى المقدرة « على قمع الشهوة — بعكس ما وقع فى ظن الكثيرين — فقد وُجِدَتْ صالحات من النساء كما وُجِدَ صالحون من الرجال . والمهم فى التعفف هو ضبط الإرادة ، وحسن توجيه الانتباه ، فقد جُعِلَتْ النظرة الأولى لك والأخرى عليك ! وابن حزم يذكرنا بأن بِنْية الإنسان مدخولة ضعيفة ، فلا بد من تجنب أسباب الخطر ، والتحامى بالذات عن مواطن الغواية ، إذا أريد ضبط النفس وامتلاك

(١) المرجع السابق : ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق ص : ١١٧ .

زمام الذات . وكم أدى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء إلى سفك دماء وإزهاق أرواح ! وكم كانت الغيرة سببا فى تعادى المتواصلين ، وتباغضهم بعد المحبة ! وابن حزم يؤكد لنا هنا « أن المودة إذا استحالت إلى عداوة ، صارت أفظع من الموت ، وأنفذ من السهم ، وأمرّ من السقم ، وأوحش من زوال النعم ، وأقبح من حلول النقم[1] » . . ويختم ابن حزم حديثه عن الحب بالإشادة بالتعفف ، فيقول إن الرسول قد خص بمدحه « رجلا دعته امرأة ذات حسب وجمال ، فقال إنى أخاف الله » ، وليس عند الله معصية أقبح من الزنا .

ولا يسعنا فى ختام هذا العرض السريع لرسالة ابن حزم فى الحب سوى الإشادة بهذا التحليل النفسانى الدقيق لأسباب الحب وأعراضه وآفاته ، وذلك العرض الفلسفى العميق لصلات المحبين بالمحبوبين مع ما يكتنفها من علاقات متشابكة متعارضة متداخلة . . . الخ . وعلى الرغم من أن ابن حزم ليس أول من كتب فى الحب من أدباء العرب (فقد سبقه إلى ذلك إخوان الصفا فى بعض رسائلهم ، وابن المقفع فى « الأدب الكبير والأدب الصغير » ، والجاحظ فى الرسالة السابعة — من مجموعة رسائله — فى العشق والنساء) ، إلا أن ابن حزم قد فاق كل هؤلاء فى دقة منهجه ، وتسلسل أفكاره ، وترابط بحثه ، ورقة حِسّه ، وبُعد غَوصه . وقد اتبع ابن حزم فى دراسته للحب منهَجىْ الاستبطان والاستقراء ، فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة ، والخبرات الحية المعاشة ، والأمثلة التاريخية الصادقة ، والنماذج البشرية المتنوعة ؛ وهذا ما جعل منها دراسة فذة فى تاريخ الأدب العربى . . .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٣٤ .

المراجع

1. Beauvoir (Simone de) : «Pour une Morale de l'Ambiguïté», Paris, Gallimard, 1947.
2. Beauvoir (Simone de) : «Le Deuxième Sexe.», Paris, Gallimard, 2 vol.
   I. Les faits et les mythes, 1949.
   II. L'expérience vécue, 1949.
3. Blondel (Maurice) : « L'Action » Paris, Alcan. 2 volumes, 1936 - 1937.
4. Buber (Martin) : « Je et Tu » trad. franç. par G. Bianquis. Paris, Aubier, 1938.
5. Buber, (Martin) : «Le Porblème de l'Homme». Paris, Aubier, traduit par J. Loewenson-Lavi, 1962.
6. Burton (Robert) : « The Anatomy of Love. », Four Square, 1962.
7. Campbell (Robert) : Jean - Paul Sartre; ou Une Littérature Philosophique.», Paris, Editions Pierre Ardent, 3e édition, 1947.
8. D'Arcy (M. C.) «The Mind and Heart of Love », New-York, Meridian Books, 1956.
9. Epton (Nina) : «Love and the French,» London, Ace Books, 1961.
10. Fromm (Erich) : «The Art of Loving», London, Unwin Books, 1962.
11. Fromm (Erich) : «Man for Himself», New - York, Reinhart, 1960.
12. Guitton (Jean) : «L'Amour Humain», Paris, Aubier 1948.
13. Gusdorf (George) : «La Découverte de Soi» Paris, P.U.F., 2 vol., 1948.
14. Gusdorf (George) : « Traité de l'Existence Morale », Paris, Colin, 1949.

15. Hocking (W.E.) : «The Meaning of God in Human Experience», New-Haven, Yale University Press, 1912. (New edition, 1950.)

16. Hocking (W. E.) : « Human Nature and Its Remaking », New-Haven, Yale Un. Press, 1923.

17. Hunt (Morton M.) : «The Natural History of Love » Four Square, London, 1962.

18. Jankélévitch (Vladimir) : «Traité des Vertus», Paris, Bordas, 1949.
Jankélévitch (V.) : « Le masculin et le féminin »; article in «Deucalion», No. 1., 1946, pp. 171—194.

19. La Croix (Jean) : «Personne et Amour.,» Lyon, Editions du Livre Français, 1942.

20. La Croix (Jean) : « Force et faiblesse de la famille » Paris, 1949.

21. Lagache (Daniel) : «L'Amour et la Haine.», Paris, F. Alcan. 1938.

22. Lagache (Daniel) : «La Jalousie Amoureuse.», 2 vol., Paris, P. U. F., 1947.

23. Lavelle (Louis) : «La Conscience de Soi», Paris, Grasset, Nouvelle Edition, 1951.

24. Lavelle (Louis) : « De l'Acte.» Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1946.

25. Marcel (Gabriel) : «Journal Métaphysique», Paris, Gallimard, 1927.

26. Marcel (Gabriel) : «Homo Viator», Aubier, Paris, 1944.

27. Marcel (Gabriel) : «Du Refus à l'Invocation», Paris, Gallimard, 1940.

28. Maurois (André) : «Cinq Visages de l'Amour», New-York, Didier 1942.

29. Maurois (André) : «Etudes Littéraires», N·Y., Editions de la Maison Française, 1941.

30. Maurois (André) : «Un Art de Vivre», Paris, Plon, Présences, 1939.

31. Montagu (M. F. Ashley) : «The Meaning of Love.» New-York, The Julian Press, 1953.

32. Montagu (M. F. Ashley) : The Direction of Human Development.», N-Y., Harper., 1955.

33. Nédoncelle (Maurice) : «Vers Une Philosophie de L'Amour.» Paris, Aubier, 1957.

34. Nédoncelle (Maurice) : «La Réciprocité des Consciences.», Paris, Aubier, 1942.

35. Nygren (André) : «Eros et Agapé», 3 vol., Paris, Aubier, 1944.

36. Ortego y Gasset (José) : «On Love», New-York, Greenwich Editions, 1957.

37. Platon : Symposium, in Five Dialogues, London, English Translation, Everyman's Library, 1952.

38. Robin (Léon) : «La Théorie Platonicienne de L'Amour.» Paris, F. Alcan, 1908.

39. Rougemont (Denis de) : «L'Amour et l'Occident», Paris, Plon, 1939.

40. Sartre (Jean-Paul) : «L'Etre et le Néant.», Paris, Gallimard, 1943.

41. Scheler (Max) : «Nature et Formes de la Sympathie», traduit par Lefbvre, Payot, 1950.

42. Schwarz (Oswald) : «The Psychology of Sex.», London, Penguin Books, 1953,

43. Soloviev (V.) : «Le Sens de l'Amour.», Paris, Aubier, trad. franç., 1946.

44. Sullivan (H S.) : «The Interpersonal Theory of Psychiatry»., W. W. Norton, New-York, 1953.

45. Wahl (Jean) : «Etudes Kierkegärdiennes.», Paris, Vrin, 1949.

فهرس تحليلى

الباب الأول : أشباه الحب

صفحة

الباب الثانى : أشكال الحب

الباب الثالث : أنماط الحب

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا : رسائل جامعية :

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩
٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤
٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ .

ثانياً : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٤
٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
٣ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
٤ — « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، طبعة ثانية ، ١٩٦٣
٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠
٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩
[وسيكون الكتاب التالى فى المجموعة بعنوان : « مشكلة الله » ، رقم ٧]

ثالثاً : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣
٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » [تحت الطبع]
٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » [معد للطبع]

رابعاً : دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨
٢ — « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٣

٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧

٥ — « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٥

٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعلم ، ١٩٥٩

٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامسا : دراسات جمالية :

١ — « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦

٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع) .

سادساً : دراسات إسلامية :

١ — « أبو حيان التوحيدى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٢ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

سابعا : دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

٢ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩

٣ — « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .

٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

ثامنا : كتب مترجمة :

١ — « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، القاهرة ، ١٩٦٥

٢ — « الزمان والأزل » لـ ستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٧



مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ ــ مشكلة الحرية .

٢ ــ مشكلة الإنسان .

٣ ــ مشكلة الفن .

٤ ــ مشكلة الفلسفة .

٥ ــ مشكلة الحب .

٦ ــ المشكلة الخلقية .

٧ ــ مشكلة الله . (تحت الطبع)



دار مصر للطباعة